John Adams Library.

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
ADAMS

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/traitdesanimau00cond

TRAITÉ
DES ANIMAUX.

TRAITÉ
DES
ANIMAUX,

Où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes, & sur celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.

Par M. l'Abbé DE CONDILLAC, de l'Académie royale de Berlin.

On a joint à cet Ouvrage une *Lettre de M. l'Abbé de Condillac, à l'Auteur des Lettres à un Américain.*

A AMSTERDAM,

Et se vend à PARIS,

Chez CH. ANT. JOMBERT, Libraire du Roi, rue Dauphine, à l'Image Notre-Dame.

M. DCC. LXVI.

ADAMS 2247

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans cet Ouvrage.

PREMIERE PARTIE.

Du ſyſtême de Deſcartes, & de l'hypotheſe de M. de Buffon.

CHAPITRE I. *QUE les bêtes ne ſont pas de purs automates, & pourquoi on eſt porté à imaginer des ſyſtêmes qui n'ont point de fondement,* Page 5

CHAP. II. *Que ſi les bêtes ſentent, elles ſentent comme nous,* 12

CHAP. III. *Que dans l'hypotheſe où les bêtes ſeroient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raiſon du ſentiment qu'il leur accorde,* 20

CHAP. IV. *Que dans la supposition où les animaux seroient tout à la fois purement matériels & sensibles, ils ne sauroient veiller à leur conservation, s'ils n'étoient pas encore capables de connoissance,* 23

CHAP. V. *Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées & de la mémoire,* 36

CHAP. VI. *Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens,* 43

Conclusion de la premiere Partie, 62

SECONDE PARTIE.

Système des facultés des Animaux, P. 76.

CHAP. I. *DE la génération des habitudes communes à tous les Animaux,* 78

CHAP. II. *Système des connoissances dans les Animaux,* 82

CHAP. III. *Que les individus d'une même espece agissent d'une maniere d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier; & que par conséquent les*

hommes ne ſont ſi différens les uns des autres, que parce que ce ſont de tous les animaux ceux qui ſont le plus portés à l'imitation, 88
CHAP. IV. *Du langage des Animaux,* 95
CHAP. V. *De l'inſtinct & de la raiſon,* 105
CHAP. VI. *Comment l'homme acquiert la connoiſſance de Dieu,* 119
CHAP. VII. *Comment l'homme acquiert la connoiſſance des principes de la morale,* 141
CHAP. VIII. *En quoi les paſſions de l'homme different de celles des bêtes,* 147
CHAP. IX. *Syſtême des habitudes dans tous les animaux, comment il peut être vicieux; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ſes mauvaiſes habitudes,* 157
CHAP. X. *De l'entendement & de la volonté, ſoit dans l'homme, ſoit dans les bêtes,* 173
Concluſion de la ſeconde Partie, 180
Lettre de M. l'Abbé de Condillac, à l'Auteur des Lettres à un Américain, 185

Fin de la Table des Chapitres.

PRÉFACE.

Il seroit peu curieux de sçavoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un pareil sujet. *S'il n'existoit point d'animaux*, dit M. de Buffon, *la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible.* Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux, nous puissions jamais comprendre la nature de notre être : nous n'en pouvons découvrir que les facultés; & la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations.

Je n'ai formé le projet de cet ouvrage, que depuis que le *Traité des Sensations* a paru; & j'avoue que je n'y aurois peut-être jamais pensé, si M. de Buffon n'avoit pas écrit sur le même sujet. Mais quelques personnes ont

voulu répandre qu'il avoit rempli l'objet du *Traité des Senſations*, & que j'ai eu le tort de ne l'avoir pas cité.

Pour me juſtifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrit l'un & l'autre, il me ſuffira d'expoſer ſes opinions ſur la *nature* des animaux, & ſur les ſens (*a*). Ce ſera

(*a*) Je conviens qu'il y a des choſes dans le *Traité des Senſations*, qui ont pu ſervir de prétexte à ce reproche. La premiere, c'eſt que M. de B. dit, comme moi, que le toucher ne donne des idées, que parce qu'il eſt formé d'organes mobiles & flexibles. Mais je l'ai cité, puiſque j'ai combattu une conſéquence qu'il tire de ce principe. La ſeconde & la derniere, c'eſt qu'il croit que la vue a beſoin des leçons du toucher : penſée que *Molineux*, *Locke*, *Barclai*, ont eue avant lui. Or je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit. Le ſeul tort que j'aie eu, a été de ne pas citer M. *de Voltaire*; car il a mieux fait que répéter : je réparerai cet oubli. D'ailleurs M. de B. n'a pas jugé à propos d'adopter entierement le ſentiment de *Barclai*. Il ne dit pas, comme cet Anglois, que le toucher nous eſt néceſſaire pour apprendre à voir des grandeurs, des figures, des objets en un mot. Il aſſure, au contraire, que l'œil voit naturellement & par lui-même des objets, &

preſque le ſeul objet de la premiere partie de cet ouvrage.

Dans la ſeconde je fais un ſyſtême auquel je me ſuis bien gardé de donner pour titre *de la Nature des Animaux*. J'avoue à cet égard toute mon ignorance, & je me contente d'obſerver les facultés de l'homme d'après ce que je ſens, & de juger de celles des bêtes par analogie.

Cet objet eſt très-différent de celui du *Traité des Senſations*. On peut in-

qu'il ne conſulte le toucher, que pour ſe corriger de deux erreurs, dont l'une conſiſte à voir les objets doubles, & l'autre à les voir renverſés. Il n'a donc pas connu, auſſi-bien que *Barclai*, l'étendue des ſecours que les yeux retirent du toucher. C'étoit une raiſon de plus pour ne pas parler de lui : je n'aurois pu que le critiquer, comme je ferai bientôt. Enfin il n'a pas vu que le toucher veille à l'inſtruction de chaque ſens : découverte qui eſt due au *Traité des Senſations*. Il ne doute pas, par exemple, que dans les animaux l'odorat ne montre de lui-même, & dès le premier inſtant, les objets, & le lieu où ils ſont. Il eſt perſuadé que ce ſens, quand il ſeroit ſeul, pourroit leur tenir lieu de tous les autres. J'établis préciſément le contraire ; mais la lecture de cet ouvrage démontrera qu'il n'eſt pas poſſible que j'aie rien pris dans ceux de M. de B.

différemment lire avant ou après ce traité que je donne aujourd'hui, & ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement.

J'ajoute un extrait raiſonné de la *ſtatue animée*, ſoit pour faciliter la comparaiſon de mes principes avec ceux de M. *de Buffon*, ſoit pour les mettre plus à la portée des perſonnes peu accoutumées à ſaiſir une ſuite d'analyſes. J'y préſente les principales vérités ſéparément; j'y fais le moins d'abſtractions qu'il eſt poſſible, & je renvoie à l'ouvrage pour les détails.

TRAITÉ
DES ANIMAUX.

PREMIERE PARTIE.

Du ſyſtême de Deſcartes, & de l'hypotheſe de M. de Buffon.

CHAPITRE I.

Que les bêtes ne ſont pas de purs automates, & pourquoi on eſt porté à imaginer des ſyſtêmes qui n'ont point de fondement.

Le ſentiment de *Deſcartes* ſur les bêtes commence à être ſi vieux, qu'on peut préſumer qu'il ne lui reſte gueres de partiſans: car les opinions philoſophiques ſuivent le ſort des choſes de mode: la nouveauté leur donne la vogue, le tems les plonge dans l'oubli; on diroit que leur ancienneté eſt la meſure du dégré de crédibilité qu'on leur donne.

C'eſt la faute des Philoſophes. Quels que ſoient les caprices du public, la vérité bien préſentée y mettroit des bornes ; & ſi elle l'avoit une fois ſubjugué, elle le ſubjugueroit encore toutes les fois qu'elle ſe préſenteroit à lui.

Sans doute nous ſommes bien loin de ce ſiecle éclairé, qui pourroit garantir d'erreur toute la poſtérité. Vraiſemblablement nous n'y arriverons jamais ; nous en approcherons toujours d'âge en âge, mais il fuira toujours devant nous. Le tems eſt comme une vaſte carriere qui s'ouvre aux Philoſophes. Les vérités ſemées de diſtance en diſtance, ſont confondues dans une infinité d'erreurs qui rempliſſent tout l'eſpace. Les ſiecles s'écoulent, les erreurs s'accumulent, le plus grand nombre des vérités échappe, & les athletes ſe diſputent des prix que diſtribue un ſpectateur aveugle.

C'étoit peu pour *Deſcartes* d'avoir tenté d'expliquer la formation & la conſervation de l'univers par les ſeules loix du mouvement, il falloit encore borner au pur méchaniſme juſqu'à des êtres animés. Plus un Philoſophe a gé-

néraliſé une idée, plus il veut la généraliſer. Il eſt intéreſſé à l'étendre à tout, parce qu'il lui ſemble que ſon eſprit s'étend avec elle, & elle devient bientôt dans ſon imagination la premiere raiſon des phénomenes.

C'eſt ſouvent la vanité qui enfante ces ſyſtêmes, & la vanité eſt toujours ignorante; elle eſt aveugle, elle veut l'être, & elle veut cependant juger. Les phantômes qu'elle produit, ont aſſez de réalité pour elle; elle craindroit de les voir ſe diſſiper.

Tel eſt le motif ſecret qui porte les Philoſophes à expliquer la nature ſans l'avoir obſervée, ou du moins après des obſervations aſſez légeres. Ils ne préſentent que des notions vagues, des termes obſcurs, des ſuppoſitions gratuites, des contradictions ſans nombre: mais ce cahos leur eſt favorable; la lumiere détruiroit l'illuſion; & s'ils ne s'égaroient pas, que reſteroit-il à pluſieurs? Leur confiance eſt donc grande, & ils jettent un regard mépriſant ſur ces ſages obſervateurs, qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, & qui ne veulent voir que ce qui eſt: ce ſont à

leurs yeux de petits esprits qui ne sçavent pas généraliser.

Est-il donc si difficile de généraliser, quand on ne connoît ni la justesse, ni la précision ? Est-il si difficile de prendre une idée, comme au hazard, de l'étendre, & d'en faire un système ?

C'est aux Philosophes, qui observent scrupuleusement, qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considerent les phénomenes, chacun sous toutes ses faces ; ils les comparent ; & s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer ; ils ne généralisent, au contraire, que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent, d'une seule idée générale, les plus beaux systêmes. Ainsi, du seul mouvement d'une baguette, l'enchanteur éleve, détruit, change tout au gré de ses desirs ; & l'on croiroit que c'est pour présider à ces Philosophes, que les Fées ont été imaginées (*a*).

(*a*) Ce n'est pas qu'ils n'aient des talens. On pourroit quelquefois leur appliquer ce que

Cette critique eſt chargée ſi on l'applique à *Deſcartes ;* & on dira ſans doute que j'aurois dû choiſir un autre exemple. En effet nous devons tant à ce génie, que nous ne ſçaurions parler de ſes erreurs avec trop de ménagement. Mais enfin il ne s'eſt trompé, que parce qu'il s'eſt trop preſſé de faire des ſyſtêmes ; & j'ai cru pouvoir ſaiſir cette occaſion, pour faire voir combien s'abuſent tous ces eſprits qui ſe piquent plus de généraliſer que d'obſerver.

Ce qu'il y a de plus favorable pour les principes qu'ils adoptent, c'eſt l'impoſſibilité où l'on eſt quelquefois d'en démontrer à la rigueur la fauſſeté. Ce ſont des loix auſquelles il ſemble que Dieu auroit pu donner la préférence ; & s'il l'a pu, il a dû, conclut bien-tôt le Philoſophe qui meſure la ſageſſe divine à la ſienne.

M. *de Buffon* dit de *Burnet.* « Son Livre eſt » élégamment écrit ; il ſçait peindre & pré- » ſenter avec force de grandes images, & met- » tre ſous les yeux des ſcènes magnifiques. Son » plan eſt vaſte, mais l'exécution manque, » faute de moyens ; ſon raiſonnement eſt petit, » ſes preuves ſont foibles, & ſa confiance eſt ſi » grande, qu'il la fait perdre à ſon Lecteur ». T. I. p. 180. in-4°. & p. 263. in-12.

Avec ces raiſonnemens vagues on prouve tout ce qu'on veut, & par conſéquent on ne prouve rien. Je veux que Dieu ait pu réduire les bêtes au pur méchaniſme : mais l'a-t-il fait ? Obſervons & jugeons : c'eſt à quoi nous devons nous borner.

Nous voyons des corps dont le cours eſt conſtant & uniforme ; ils ne choiſiſſent point leur route, ils obéiſſent à une impulſion étrangere ; le ſentiment leur ſeroit inutile, ils n'en donnent d'ailleurs aucun ſigne ; ils ſont donc ſoumis aux ſeules loix du mouvement.

D'autres corps reſtent attachés à l'endroit où ils ſont nés ; ils n'ont rien à rechercher, rien à fuir. La chaleur de la terre ſuffit pour tranſmettre dans toutes leurs parties la ſéve qui les nourrit ; ils n'ont point d'organes pour juger de ce qui leur eſt propre ; ils ne choiſiſſent point, ils végetent.

Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conſervation ; elles ſe meuvent à leur gré ; elles ſaiſiſſent ce qui leur eſt propre, rejettent, évitent ce qui leur eſt contraire ; les mêmes ſens qui reglent nos actions, paroiſſent regler les leurs.

Sur quel fondement pourroit-on ſuppoſer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, qu'elles ne ſentent pas en un mot?

A la rigueur, ce n'eſt pas là une démonſtration. Quand il s'agit de ſentiment, il n'y a d'évidemment démontré pour nous, que celui dont chacun a conſcience. Mais parce que le ſentiment des autres hommes ne m'eſt qu'indiqué, ſera-ce une raiſon pour le révoquer en doute? Me ſuffira-t-il de dire que Dieu peut former des automates, qui feroient, par un mouvement machinal, ce que je fais moi-même avec réflexion?

Le mépris ſeroit la ſeule réponſe à de pareils doutes. C'eſt extravaguer, que de chercher l'évidence par-tout; c'eſt rêver, que d'élever des ſyſtêmes ſur des fondemens purement gratuits; ſaiſir le milieu entre ces deux extrêmes, c'eſt philoſopher.

Il y a donc autre choſe dans les bêtes que du mouvement. Ce ne ſont pas de purs automates; elles ſentent.

CHAPITRE II.

Que ſi les bêtes ſentent, elles ſentent comme nous.

Si les idées que M. de B. a eues ſur la *nature* des animaux, & qu'il a répandues dans ſon Hiſtoire naturelle, formoient un tout dont les parties fuſſent bien liées, il ſeroit aiſé d'en donner un extrait court & précis; mais il adopte ſur toute cette matiere des principes ſi différens, que, quoique je n'aie point envie de le trouver en contradiction avec lui-même, il m'eſt impoſſible de découvrir un point fixe, auquel je puiſſe rapporter toutes ſes réflexions.

J'avoue que je me vois d'abord arrêté: car je ne puis comprendre ce qu'il entend par la faculté de ſentir qu'il accorde aux bêtes, lui qui prétend, comme *Deſcartes*, expliquer méchaniquement toutes leurs actions.

Ce n'eſt pas qu'il n'ait tenté de faire connoître ſa penſée. Après avoir re-

marqué que *ce mot* ſentir *renferme un ſi grand nombre d'idées, qu'on ne doit pas le prononcer avant que d'en avoir fait l'analyſe*; il ajoûte : » ſi par *ſentir* » nous entendons ſeulement faire une » action de mouvement, à l'occaſion » d'un choc ou d'une réſiſtance, nous » trouverons que la plante appellée » *ſenſitive* eſt capable de cette eſpece » de ſentiment, comme les animaux. » Si, au contraire, on veut que ſentir » ſignifie appercevoir & comparer des » perceptions, nous ne ſommes pas » ſûrs que les animaux aient cette eſ- » pece de ſentiment : » (*in*-4°. t. 2. p. 7. *in*-12. t. 3 p. 8 & 9.) il la leur refuſera même bientôt.

Cette analyſe n'offre pas ce grand nombre d'idées, qu'elle ſembloit promettre; cependant elle donne au mot *ſentir* une ſignification, qu'il ne me paroît point avoir. *Senſation & action de mouvement à l'occaſion d'un choc ou d'une réſiſtance*, ſont deux idées qu'on n'a jamais confondues; & ſi on ne les diſtingue pas, la matiere la plus brute ſera ſenſible : ce que M. de B. eſt bien éloigné de penſer.

Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons, lorsque nos organes sont remués par l'action des objets ; & cette impression est antérieure à l'action de comparer. Si dans ce moment j'étois borné à une sensation, je ne comparerois pas, & cependant je sentirois. Ce sentiment ne sçauroit être analisé : il se connoit uniquement par la conscience de ce qui se passe en nous. Par conséquent, ou ces propositions, *les bêtes sentent & l'homme sent*, doivent s'entendre de la même maniere ; ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée.

Mais M. de B. croit que les bêtes n'ont pas des sensations semblables aux notres, parce que, selon lui, ce sont des êtres purement matériels (*a*). Il leur refuse encore le sentiment pris pour l'action d'appercevoir & de comparer. Quand donc il suppose qu'elles sentent,

(*a*) Il appelle intérieures les sensations propres à l'homme, & il dit que *les animaux n'ont point de sensations de cette espece*, qu'*elles ne peuvent appartenir à la matiere, ni dépendre par leur nature des organes corporels. in*-4°. t. 2. p. 442. *in*-12. t. 4. p. 170.

veut-il seulement dire qu'elles se meuvent à l'occasion d'un choc ou d'une résistance? L'analyse du mot *sentir* sembleroit le faire croire.

Dans le système de *Descartes* on leur accorderoit cette espece de sentiment, & on croiroit ne leur accorder que la faculté d'être mues. Cependant il faut bien que M. de B. ne confonde pas se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnoit que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or avoir du plaisir & de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.

Avec quelque attention que j'aie lu les ouvrages de cet écrivain, sa pensée m'a échappé. Je vois qu'il distingue des sensations corporelles & des sensations spirituelles (*a*); qu'il accorde les

(*a*) » Il paroît que la douleur que l'enfant » ressent dans les premiers tems, & qu'il exprime par des gémissemens, n'est qu'une » sensation corporelle, semblable à celle des » animaux qui gémissent aussi dès qu'ils sont » nés, & que les sensations de l'ame ne commencent à se manifester qu'au bout de quarante jours : car le rire & les larmes sont des » produits de deux sensations intérieures, qui » toutes deux dépendent de l'action de l'ame. » *in*-4°. t. 2. p. 452. *in*-12. t. 4. 183.

unes & les autres à l'homme, & qu'il borne les bêtes aux premieres. Mais en vain je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, & de l'autre mon ame; je sens mon ame dans mon corps: toutes mes sensations ne me paroissent que les modifications d'une même substance; & je ne comprends pas ce qu'on pourroit entendre par des *sensations corporelles.*

D'ailleurs, quand on admettroit ces deux especes de sensations, il me semble que celles du corps ne modifieroient jamais l'ame, & que celles de l'ame ne modifieroient jamais le corps. Il y auroit donc dans chaque homme deux *moi*, deux personnes, qui n'ayant rien de commun dans la maniere de sentir, ne sçauroient avoir aucune sorte de commerce ensemble, & dont chacune ignoreroit absolument ce qui se passeroit dans l'autre.

L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions

preſſions qui ſe font dans les parties du corps. Un ſeul moi formé de deux principes ſentans, l'un ſimple, l'autre étendu, eſt une contradiction manifeſte : ce ne ſeroit qu'une ſeule perſonne dans la ſuppoſition, c'en ſeroit deux dans le vrai.

Cependant M. de B. croit que l'*homme intérieur eſt double, qu'il eſt compoſé de deux principes différens par leur nature, & contraires par leur action*, l'un ſpirituel, l'autre matériel; qu'*il eſt aiſé, en rentrant en ſoi-même, de reconnoître l'exiſtence* de l'un & de l'autre, & que c'eſt de leurs combats que naiſſent toutes nos contradictions. (*in*-4°. t. 4. p. 69. 71. *in*-12. t. 7. p. 98. 100.)

Mais on aura bien de la peine à comprendre que ces deux principes puiſſent jamais ſe combattre, ſi comme il le *prétend* lui-même (*in*-4°. t. 4. p. 33. 34. *in*-12. t. 7. p. 46.) celui qui eſt matériel *eſt infiniment ſubordonné à l'autre ; ſi la ſubſtance ſpirituelle le commande, ſi elle en détruit, ou en fait naître l'action, ſi le ſens matériel, qui fait tout dans l'animal, ne fait dans l'homme que ce que le ſens ſupérieur n'empêche pas*, s'il *n'eſt*

que le moyen ou la cauſe ſécondaire de toutes les actions.

Heureuſement pour ſon hypothèſe, M. de B. dit, quelques pages après (*in-4°.* p. 73. 74. *in* 12. 104. 105.) que *dans le tems de l'enfance le principe matériel domine ſeul, & agit preſque continuellement . . . . . que dans la jeuneſſe il prend un empire abſolu, & commande impérieuſement à toutes nos facultés..... qu'il domine avec plus d'avantage que jamais.* Ce n'eſt donc plus un moyen, une cauſe ſécondaire; ce n'eſt plus un principe infiniment ſubordonné, qui ne fait que ce qu'un principe ſupérieur lui permet; & l'*homme n'a tant de peine à ſe concilier avec lui-même, que parce qu'il eſt compoſé de deux principes oppoſés.*

Ne ſeroit-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions, en diſant que, ſuivant l'âge & les circonſtances, nous contractons pluſieurs habitudes, pluſieurs paſſions qui ſe combattent ſouvent, & dont quelques-unes ſont condamnées par notre raiſon, qui ſe forme trop tard pour les vaincre toujours ſans effort. Voilà du moins ce que je

vois quand je *rentre en moi-même.* (*a*).

Concluons que ſi les bêtes ſentent, elles ſentent comme nous. Pour com-

(*a*) Pluſieurs Philoſophes anciens ont eu recours, comme M. de B. à deux principes. Les Pythagoriciens admettoient dans l'homme, outre l'ame raiſonnable, une ame matérielle, ſemblable à celle qu'ils accordoient aux bêtes, & dont le propre étoit de ſentir. Ils croyoient, ainſi que lui, que les appétits, & tout ce que nous avons de commun avec les bêtes, étoit propre à cette ame matérielle, connue ſous le nom d'*ame ſenſitive*, & qu'on peut appeller avec l'Auteur de l'Hiſtoire naturelle, *ſens intérieur matériel.*

Mais les anciens ne croyoient pas que ces deux principes fuſſent d'une nature tout-à-fait oppoſée. Dans leur ſyſtême l'ame raiſonnable ne différoit de l'ame matérielle que du plus au moins: c'étoit ſeulement une matiere plus ſpiritualiſée. Auſſi *Platon*, au lieu d'admettre pluſieurs ames, admet pluſieurs parties dans l'ame. L'une eſt le ſiége du ſentiment, elle eſt purement matérielle; l'autre eſt l'entendement pur, elle eſt le ſiége de la raiſon; la troiſieme eſt un eſprit mêlé, elle eſt imaginée pour ſervir de lien aux deux autres. Ce ſyſtême eſt faux, puiſqu'il ſuppoſe que la matiere ſent & penſe; mais il n'eſt pas expoſé aux difficultés que je viens de faire contre *deux principes différens par leur nature.*

battre cette propoſition ; il faudroit pouvoir dire ce que c'eſt que ſentir autrement que nous ne ſentons ; il faudroit pouvoir donner quelque idée de ces deux principes ſentans, que ſuppoſe M. *de Buffon.*

CHAPITRE III.

Que dans l'hypothèſe où les bêtes ſeroient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raiſon du ſentiment qu'il leur accorde.

M. de B. croit que dans l'animal l'action des objets ſur les ſens extérieurs en produit une autre ſur le ſens intérieur matériel, le cerveau ; que dans les ſens extérieurs, les ébranlemens ſont très-peu durables, & pour ainſi dire inſtantanés ; mais que le ſens interne & matériel a l'avantage de conſerver longtems les ébranlemens qu'il a reçus, & d'agir à ſon tour ſur les nerfs. Voilà en précis les loix méchaniques qui, ſelon lui, font mouvoir l'animal, &

qui en reglent les actions. Il n'en suit pas d'autres : c'est un être purement matériel ; le sens intérieur est le seul principe de toutes ses déterminations (*in*-4°. t. 4. p. 23. &c. *in*-12. t. 7. p. 31 *jusqu'à* 50 *ou davantage* (*a*).

(*a*) C'est en d'autres termes le méchanisme imaginé par les Cartésiens. Mais ces ébranlemens sont une vieille erreur que M. *Quesnay* a détruite. *Economie animale*, sec. 3. c. 13. *Plusieurs Physiciens*, dit-il, *ont pensé que le seul ébranlement des nerfs, causé par les objets qui touchent les organes du corps, suffit pour occasionner le mouvement & le sentiment dans les parties où les nerfs sont ébranlés. Ils se représentent les nerfs comme des cordes fort tendues, qu'un léger contact met en vibration dans toute leur étendue. Des Philosophes*, ajoute-t-il, *peu instruits en anatomie, ont pû se former une telle idée..... Mais cette tension qu'on suppose dans les nerfs, & qui les rend si susceptibles d'ébranlement & de vibration, est si grossiérement imaginée, qu'il seroit ridicule, de s'occuper sérieusement à la réfuter.* Les grandes connoissances de M. *Quesnay* sur l'économie animale & l'esprit philosophique avec lequel il les expose, sont une autorité qui a plus de force que tout ce que je pourrois dire contre ce méchanisme des ébranlemens. C'est pourquoi, au lieu de combatre cette supposition, je me bornerai à faire voir qu'elle n'explique rien.

Pour moi, j'avoue que je ne conçois point de liaiſon entre ces ébranlemens & le ſentiment. Des nerfs ébranlés par un ſens intérieur, qui l'eſt lui-même par des ſens extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement; & tout ce méchaniſme n'offre qu'une machine ſans ame, c'eſt-à-dire une matiere que cet écrivain reconnoît, dans un endroit de ſes ouvrages, être incapable de ſentiment. (*in*-4°. t. 2. p. 3. 4. *in*-12. t. 3. p. 4.) Je demande donc comment il conçoit dans un autre, qu'un animal purement matériel peut ſentir.

En vain ſe fonde-t-il (*in*-4°. t. 4 p. 41. *in*-12. t. 7. p. 57. 58.) ſur la répugnance invincible & naturelle des bêtes pour certaines choſes, ſur leur appétit conſtant & décidé pour d'autres, ſur cette faculté de diſtinguer ſur le champ & ſans incertitude ce qui leur convient de ce qui leur eſt nuiſible. Cela fait voir qu'il ne peut ſe refuſer aux raiſons qui prouvent qu'elles ſont ſenſibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le ſentiment ſoit uniquement l'effet d'un mouvement qui ſe tranſmet des organes au ſens intérieur, & qui ſe réflé-

chit du ſens intérieur aux organes. Il ne ſuffit pas de prouver d'un côté que les bêtes ſont ſenſibles, & de ſuppoſer de l'autre que ce ſont des êtres purement matériels : il faut expliquer ces deux propoſitions l'une par l'autre. M. de B. ne l'a point fait, il ne l'a pas même tenté : d'ailleurs la choſe eſt impoſſible. Cependant il ne croit pas qu'on puiſſe avoir des doutes ſur ſon hypothèſe. Quelles ſont donc les démonſtrations, qui doivent ſi bien les détruire ?

CHAPITRE IV.

Que dans la ſuppoſition où les animaux ſeroient tout à la fois purement matériels & ſenſibles, ils ne ſçauroient veiller à leur conſervation, s'ils n'étoient pas encore capables de connoiſſance.

Il eſt impoſſible de concevoir que le méchaniſme puiſſe ſeul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux ſens extérieurs,

paſſe au ſens intérieur, qu'il s'y conſerve plus ou moins long-tems, que de là il ſe répand dans le corps de l'animal, & qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'eſt encore là qu'un mouvement incertain, une eſpece de convulſion. Il reſte à rendre raiſon des mouvemens déterminés de l'animal, de ces mouvemens qui lui font ſi ſûrement fuir ce qui lui eſt contraire, & rechercher ce qui lui convient; & c'eſt ici que la connoiſſance eſt abſolument néceſſaire pour régler l'action même du ſens intérieur, & pour donner au corps des mouvemens différens, ſuivant la différence des circonſtances.

M. de B. ne le croit pas; & *s'il y a toujours eu du doute à ce ſujet*, il ſe flate *de le faire diſparoître, & même d'arriver à la conviction, en employant les principes* qu'il a *établis* (*in*-4°. t. 4. p. 35. 36. &c. *in*-12. t. 7. p. 48. 49. &c.)

Il diſtingue donc deux ſortes de ſens: les uns relatifs à la connoiſſance, le toucher, la vue; les autres relatifs à l'inſtinct, à l'appétit, le goût, l'odorat; & après avoir rappellé ſes ébranlemens, il reconnoît que le mouvement.

ment peut être *incertain, lorsqu'il est produit par les sens qui ne sont pas relatifs à l'appétit;* mais il assure, sans en donner aucune raison, qu'*il sera déterminé, si l'impression vient des sens de l'appétit.* Il assure, par exemple, que l'animal, au moment de sa naissance, *est averti de la présence de la nourriture & du lieu où il faut la chercher, par l'odorat,* lorsque ce sens est *ébranlé par les émanations du lait.* C'est en assurant tout cela qu'il croit conduire son Lecteur à la conviction.

Il n'est que trop ordinaire aux Philosophes de croire satisfaire aux difficultés, lorsqu'ils peuvent répondre par des mots qu'on est dans l'usage de donner & de prendre pour des raisons : tels sont *instinct, appétit.* Si nous recherchons comment ils ont pu s'introduire, nous connoîtrons le peu de solidité des systêmes auxquels ils servent de principe.

Pour n'avoir pas sçu observer nos premieres habitudes jusques dans l'origine, les Philosophes ont été dans l'impuissance de rendre raison de la plûpart de nos mouvemens, & on a dit : *ils sont naturels & méchaniques.*

Ces habitudes ont échappé aux obſervations, parce qu'elles ſe ſont formées dans un tems où nous n'étions pas capables de réfléchir ſur nous. Telles ſont les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de ſentir, d'éviter ce qui eſt nuiſible, de ſaiſir ce qui eſt utile, de ſe nourrir; ce qui comprend les mouvemens les plus néceſſaires à la conſervation de l'animal.

Dans cette ignorance, on a cru que les deſirs qui ſe terminent aux beſoins du corps, different des autres par leur nature, quoiqu'ils n'en different que par l'objet. On leur a donné le nom d'*appétit*, & on a établi, comme un principe inconteſtable, que l'homme qui obéit à ſes appétits, ne fait que ſuivre l'impulſion du pur méchaniſme, ou tout au plus d'un ſentiment privé de connoiſſance; & c'eſt là ſans doute ce qu'on appelle agir par inſtinct (*a*). Auſſi-tôt on infere que nous ſommes à cet égard tout-à-fait matériels, & que ſi nous ſommes capables de nous con-

(*a*) *Inſtinct*, à conſulter l'étymologie, eſt la même choſe qu'*impulſion*.

duire avec connoiſſance, c'eſt qu'outre le principe matériel qui appete, il y a en nous un principe ſupérieur qui déſire & qui penſe.

Tout cela étant ſuppoſé, il eſt évident que l'homme veilleroit à ſa conſervation, quand même il ſeroit borné au ſeul principe qui appete; par conſéquent on peut priver les bêtes de connoiſſance, & concevoir cependant qu'elles auront des mouvemens déterminés. Il ſuffit d'imaginer que l'*impreſſion vient des ſens de l'appétit;* car ſi l'appétit regle ſi ſouvent nos actions, il pourra toujours régler celles des bêtes.

Si l'on demande donc pourquoi l'action de l'œil ſur le ſens intérieur ne donne à l'animal que des mouvemens incertains, la raiſon en eſt claire & convaincante, *c'eſt que cet organe n'eſt pas relatif à l'appétit;* & ſi l'on demande pourquoi l'action de l'odorat ſur le ſens intérieur donne au contraire des mouvemens déterminés, la choſe ne ſouffre pas plus de difficulté, *c'eſt que ce ſens eſt relatif à l'appétit* (*a*).

(*a*) M. de B. n'en donne pas d'autre raiſon;

Voilà, je penſe, comment s'eſt établi ce langage *philoſophique ;* & c'eſt pour s'y conformer, que M. de B. dit que l'odorat n'a pas beſoin d'être inſtruit, que ce ſens eſt le premier dans les bêtes, & que ſeul il pourroit leur tenir lieu de tous les autres (*in*-4°. t. 4. p. 50. *in*-12. t. 7. p. 43. 70).

Il me ſemble qu'il en auroit jugé tout autrement, s'il avoit appliqué à l'odorat les principes qu'il adopte en traitant de la vue : c'étoit là le cas de généraliſer.

L'animal, ſuivant ces principes, voit d'abord tout en lui-même, parce que les images des objets ſont dans ſes yeux (*a*).

Pour moi, je crois que ces deux ſens ne produiſent par eux-mêmes que des mouvemens incertains. Les yeux ne peuvent pas guider l'animal nouveau né, lorſqu'ils n'ont pas encore appris à voir ; & ſi l'odorat commence de bonne heure à le conduire, c'eſt qu'il eſt plus prompt à prendre des leçons du toucher.

(*a*) « Sans le toucher, tous les objets nous paroîtroient être dans nos yeux, parce que les » images de ces objets y ſont en effet ; & un » enfant qui n'a encore rien touché, doit être » affecté comme ſi tous les objets étoient en » lui-même. *In*-4°. t. 3, p. 312. *in*-12. t. 6, » p. 11, 12.

Or M. de B. conviendra ſans doute que les images tracées par les rayons de lumiere, ne ſont que des ébranlemens produits dans le nerf optique, comme les ſenſations de l'odorat ne ſont que des ébranlemens produits dans le nerf qui eſt le ſiége des odeurs. Nous pouvons donc ſubſtituer les ébranlemens aux images; & raiſonnant ſur l'odorat, comme il a fait ſur la vue, nous dirons que les ébranlemens ne ſont que dans le nez, & que par conſéquent l'animal ne ſent qu'en lui-même tous les objets odoriférans.

Mais, dira-t-il, l'odorat eſt dans les bêtes bien ſupérieur aux autres ſens: c'eſt le moins *obtus* de tous. Cela eſt-il donc bien vrai? L'expérience confirme-t-elle une propoſition auſſi générale? La vue n'a-t-elle pas l'avantage dans quelques animaux, le toucher dans d'autres, &c? D'ailleurs tout ce qu'on pourroit conclure de cette ſuppoſition, c'eſt que l'odorat eſt de tous les ſens celui où les ébranlemens ſe font avec le plus de facilité & de vivacité; mais pour être plus faciles & plus vifs, je ne vois pas que ces ébranlemens en indi-

quent davantage le lieu des objets. Des yeux qui s'ouvriroient pour la premiere fois à la lumiere ne verroient-ils pas encore tout en eux, quand même on les ſuppoſeroit beaucoup moins obtus que l'odorat le plus fin (*a*) ?

Cependant dès qu'on ſe contente de répéter les mots *inſtinct*, *appétit*, & qu'on adopte à ce ſujet les préjugés de tout le monde, il ne reſte plus qu'à trouver dans le méchaniſme la raiſon des actions des animaux; c'eſt auſſi là que M. de B. va le chercher, mais il me ſemble que ſes raiſonnemens démontrent l'inſuffiſance de ſes principes : j'en vais donner deux exemples.

Ayant ſuppoſé *un chien qui, quoique preſſé d'un violent appétit, ſemble n'oſer toucher, & ne touche point en effet à ce qui pourroit le ſatisfaire, mais en même tems fait beaucoup de mouvemens*

(*a*) Ce mot *obtus* explique pourquoi l'odorat ne donne pas des mouvemens déterminés à l'enfant nouveau-né : c'eſt que ce ſens, dit-on, *eſt plus obtus dans l'homme que dans l'animal. In*-4°. t. 4, p. 35. *in*-12. t. 7. p. 48, 49. Obtus ou non, il n'y a rien dans ce ſens qui puiſſe faire ſoupçonner qu'il y ait de la nourriture quelque part.

pour l'obtenir de la main de ſon maître, il diſtingue trois ébranlemens dans le ſens intérieur de cet animal. L'un eſt cauſé par le ſens de l'appétit, & il détermineroit, ſelon M. de B. le chien à ſe jetter ſur la proie ; mais un autre ébranlement le retient, c'eſt celui de la douleur des coups qu'il a reçus pour avoir voulu d'autres fois s'emparer de cette proie. Il demeure donc en équilibre, parce que ces deux ébranlemens, dit-on, ſont deux puiſſances égales contraires, & qui ſe détruiſent mutuellement. Alors un troiſieme ébranlement ſurvient ; c'eſt celui qui eſt produit, lorſque le maître offre au chien le morceau qui eſt l'objet de ſon appétit ; *& comme ce troiſieme ébranlement n'eſt contrebalancé par rien de contraire, il devient la cauſe déterminante du mouvement* (*in*-4°. t. 4, p. 58, &c *in*-12. t. 7, p. 53, &c.).

Je remarque d'abord que ſi c'eſt-là, comme le prétend M. de B. tout ce qui ſe paſſe dans ce chien, il n'y a en lui ni plaiſir, ni douleur, ni ſenſation : il n'y a qu'un mouvement qu'on appelle ébranlement du ſens intérieur matériel, &

dont on ne ſçauroit ſe faire aucune idée. Or ſi l'animal ne ſent pas, il n'eſt intéreſſé ni à ſe jetter ſur la proie, ni à ſe contenir.

Je conçois, en ſecond lieu, que ſi le chien étoit pouſſé, comme une boule, par deux forces égales & directement contraires, il reſteroit immobile, & qu'il commenceroit à ſe mouvoir, lorſque l'une des deux forces deviendroit ſupérieure. Mais avant de ſuppoſer que ces ébranlemens donnent des déterminations contraires, il faudroit prouver qu'ils donnent chacun des déterminations certaines : précaution que M. de B. n'a pas priſe.

Enfin il me paroît que le plaiſir & la douleur ſont les ſeules choſes qui puiſſent ſe contre balancer, & qu'un animal n'eſt en ſuſpens ou ne ſe détermine que parce qu'il compare les ſentimens qu'il éprouve, & qu'il juge de ce qu'il a à eſpérer ou de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation eſt vulgaire, dira M. de B. j'en conviens ; mais elle a du moins un avantage, c'eſt qu'on peut la comprendre.

Les explications qu'il donne des tra-

vaux des abeilles, nous fourniront un ſecond exemple : elles n'ont qu'un défaut, c'eſt de ſuppoſer des choſes tout-à-fait contraires aux obſervations.

Je lui accorde que les ouvrages de dix mille automates ſeront réguliers, comme il le ſuppoſe (*in*-4°. t. 4, p. 98, *in*-12. t. 7, p. 140.), pourvu que les conditions ſuivantes ſoient remplies ; 1°. que dans tous les individus la forme extérieure & intérieure ſoit exactement la même ; 2°. que le mouvement ſoit égal & conforme ; 3°. qu'ils agiſſent tous les uns contre les autres avec des forces pareilles ; 4°. qu'ils commencent tous à agir au même inſtant ; 5°. qu'ils continuent toujours d'agir enſemble ; 6°. qu'ils ſoient tous déterminés à ne faire que la même choſe, & à ne la faire que dans un lieu donné & circonſcrit.

Mais il eſt évident que ces conditions ne ſeront pas exactement remplies, ſi nous ſubſtituons dix mille abeilles à ces dix mille automates, & je ne conçois pas comment M. de B. ne s'en eſt pas apperçu. Eſt-il ſi difficile de découvrir que la forme extérieure & intérieure ne ſçauroit être parfaitement la même

dans dix mille abeilles ; qu'il ne ſçauroit y avoir dans chacune un mouvement égal & conforme, des forces pareilles ; que ne naiſſant pas & ne ſe métamorphoſant pas toutes au même inſtant, elles n'agiſſent pas toujours toutes enſemble ; & qu'enfin bien loin d'être déterminées à n'agir que dans un lieu donné & circonſcrit, elles ſe répandent ſouvent de côté & d'autre ?

Tout ce méchaniſme de M. de B. n'explique donc rien (*a*) : il ſuppoſe au

(*a*) On vient de traduire une Diſſertation de M. de Haller ſur l'irritabilité. Ce ſage Obſervateur de la nature, qui ſait généraliſer les principes qu'il découvre, & qui ſait ſur-tout les reſtraindre, ce qui eſt plus rare & bien plus difficile, rejette toute cette ſuppoſition des ébranlemens. Il ne croit pas qu'on puiſſe découvrir les premiers principes de la ſenſibilité. *Tout ce qu'on peut dire là-deſſus*, dit-il, *ſe borne à des conjectures que je ne hazarderai pas : je ſuis trop éloigné de vouloir enſeigner quoi que ce ſoit de ce que j'ignore ; & la vanité de vouloir guider les autres dans des routes où l'on ne voit rien ſoi-même, me paroît le dernier degré de l'ignorance.* Mais en vain depuis Bacon, on crie qu'il faut multiplier les expériences, qu'il faut craindre de trop généraliſer les principes, qu'il faut éviter les ſuppoſitions gratuites : les

contraire ce qu'il faut prouver. Il ne porte que sur les idées vagues d'instinct, d'appétit, d'ébranlement, & il fait voir combien il est nécessaire d'accorder aux bêtes un degré de connoissance proportionné à leurs besoins.

Il y a trois sentimens sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent & qu'elles pensent ; les Scholastiques prétendent qu'elles sentent & qu'elles ne pensent pas, & les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On diroit que M. de B. considérant qu'il ne pourroit se déclarer pour l'une de ces opinions, sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scholastiques qu'elles

Bacon & les Haller n'empêcheront point les Physiciens modernes de faire ou de renouveller de mauvais systêmes. Malgré eux ce siecle éclairé applaudira à des chimeres, & ce sera à la postérité à mépriser toutes ces erreurs, & à juger de ceux qui les auront approuvées.

M. de Haller a réfuté solidement le systême de M. de Buffon sur la génération, dans une Préface qui a été traduite en 1751.

ne pensent pas, & avec les Cartésiens que leurs actions s'operent par des loix purement méchaniques.

CHAPITRE V.

Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées & de la mémoire.

IL me sera aisé de prouver que les bêtes ont toutes ces facultés : je n'aurai qu'à raisonner conséquemment d'après les principes mêmes de M. de B.

« La matiere inanimée, dit-il, n'a ni » sentiment, ni sensation, ni conscience » d'existence ; & lui attribuer quelques- » unes de ces facultés, ce seroit lui don- » ner celle de penser, d'agir & de sentir » à-peu-près dans le même ordre & de » la même façon que nous pensons, » agissons & sentons » (*in*-4°. t. 2, p. 3, 4, *in*-12. t. 3, p. 4.).

Or il accorde aux bêtes sentiment, sensation & conscience d'existence (*in*-4° t. 4, p. 41 ; *in*-12. t. 7, p. 69, 70). Elles pensent donc, agissent & sentent

à-peu-près dans le même ordre & de la même façon que nous penſons, agiſſons & ſentons. Cette preuve eſt forte : en voici une autre.

Selon lui (*in*-4°. t. 3, p. 307 ; *in*-12, t. 6, p. 5), *la ſenſation par laquelle nous voyons les objets ſimples & droits, n'eſt qu'un jugement de notre ame occaſionné par le toucher ; & ſi nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperoient, non-ſeulement ſur la poſition, mais encore ſur le nombre des objets.*

Il croit encore que nos yeux ne voient qu'en eux-mêmes, lorſqu'ils s'ouvrent pour la premiere fois à la lumiere. Il ne dit pas comment ils apprennent à voir au-dehors ; mais ce ne peut être, même dans ſes principes, que *l'effet d'un jugement de l'ame occaſionné par le toucher.*

Par conſéquent, ſuppoſer que les bêtes n'ont point d'ame, qu'elles ne comparent point, qu'elles ne jugent point, c'eſt ſuppoſer qu'elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu'elles les voient doubles & renverſés.

M. de B. eſt obligé lui-même de reconnoître qu'elles ne voient, comme

nous, que parce que *par des actes répétés elles ont joint aux impressions du sens de la vue, celles du goût, de l'odorat ou du toucher* (*in*-4°. t. 4, p. 38; *in*-12. t. 7, p. 52).

Mais en vain évite-t-il de dire qu'elles ont fait des comparaisons & porté des jugemens; car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c'est ici la même chose que comparer & juger.

Afin donc qu'un animal apperçoive hors de lui les couleurs, les sons & les odeurs, il faut trois choses; l'une, qu'il touche les objets qui lui donnent ces sensations; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouie & de l'odorat avec celles du toucher; la derniere, qu'il juge que les couleurs, les sons & les odeurs sont dans les objets qu'il saisit. S'il touchoit sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continueroit à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même.

Or tout animal qui fait ces opérations, a des idées; car, selon M. de B. *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations,* (*in*-4°. t. 4, p. 41; *in*-12. t. 7, p. 57;)

ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs, & les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire; car pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, &c. avec tant de précision & de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugemens qu'il a portés dans une circonstance, avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable; par conséquent le centieme ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres: il sera pour cet animal, comme s'il étoit le seul & le premier (*a*).

(*a*) Les passions dans l'animal « sont, dit » M. de B. fondées sur l'expérience du senti» ment, c'est-à-dire, sur la répétition des actes » de douleur ou de plaisir, & le renouvellement » des sensations antérieures de même genre . . . *J'avoue que j'ai de la peine à entendre cette définition de l'expérience.* Mais on ajoute: « le » courage naturel se remarque dans les ani» maux qui sentent leurs forces, c'est-à-dire, » qui les ont éprouvées, mesurées & trouvées » supérieures à celles des autres, (*in*-4°. t. 4, » p. 89; *in*-12. t. 7, p. 114.)

Auſſi M. de B. admet-il dans les bêtes une eſpece de mémoire. *Elle ne conſiſte que dans le renouvellement des ſenſations, ou plutôt des ébranlemens qui les ont cauſées; elle n'eſt produite que par le renouvellement du ſens intérieur matériel:* il l'appelle *réminiſcence* (*in*-4°. t. 4. p. 60; *in*-12. t. 7. p. 85).

Mais ſi la réminiſcence n'eſt que le renouvellement de certains mouvemens, on pourroit dire qu'une montre a de la réminiſcence; & ſi elle n'eſt que le renouvellement des ſenſations, elle eſt inutile à l'animal. M. de B. en donne la preuve, lorſqu'il dit que *ſi la mémoire ne conſiſtoit que dans le renouvellement des ſenſations paſſées, ces ſenſations ſe repréſenteroient à notre ſens intérieur, ſans y laiſſer une impreſſion déterminée; qu'elles ſe préſenteroient ſans aucun ordre, ſans liaiſon entre elles* (*in*-4°. t. 4. p. 56; *in*-12. t. 7. p. 78). De quel ſe-

Plus on peſera ces expreſſions, plus on ſera convaincu qu'elles ſuppoſent des jugemens & de la mémoire: car *meſurer*, c'eſt juger; & ſi les animaux ne ſe ſouvenoient pas d'avoir trouvé leurs forces ſupérieures, ils n'auroient pas le courage qu'on leur ſuppoſe.

cours

cours ſeroit donc une mémoire qui retraceroit les ſenſations en déſordre, ſans liaiſon & ſans laiſſer une impreſſion déterminée? Cette mémoire eſt cependant la ſeule qu'il accorde aux bêtes.

Il n'en accorde pas même d'autre à l'homme endormi; car pour avoir *une nouvelle démonſtration contre l'entendement & la mémoire des animaux*, il voudroit pouvoir prouver que les rêves ſont tout-à-fait indépendans de l'ame; qu'ils ſont uniquement l'effet de la *réminiſcence matérielle*, & qu'*ils réſident en entier dans le ſens intérieur matériel*. Voici donc la preuve qu'il en donne (*in*-4°. t. 4. p. 61; *in*-12. t. 7. p. 86).

« Les imbécilles, dit-il, dont l'ame » eſt ſans action, rêvent comme les au» tres hommes : il ſe produit donc des » rêves indépendamment de l'ame, » puiſque dans les imbécilles l'ame ne » produit rien ».

Dans les imbécilles l'ame eſt ſans action, elle ne produit rien! Il faut que cela ait paru bien évident à M. de B. puiſqu'il ſe contente de le ſuppoſer. C'eſt cependant leur ame qui touche »

qui voit, qui ſent, & qui meut leurs corps ſuivant ſes beſoins.

Mais perſuadé qu'il a déja trouvé des rêves où l'ame n'a point de part, il lui paroîtra bientôt démontré qu'il n'y en a point qu'elle produiſe, & que par conſéquent tous *ne réſident que dans le ſens intérieur matériel.* Son principe eſt qu'il n'entre dans les rêves aucune ſorte d'idées, aucune comparaiſon, aucun jugement; & il avance ce principe avec confiance, parce que ſans doute il ne remarque rien de tout cela dans les ſiens. Mais cela prouve ſeulement qu'il ne rêve pas comme un autre.

Quoi qu'il en ſoit, il me ſemble que M. de B. a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées & de la mémoire.

CHAPITRE VI.

Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.

Les Philosophes qui croient que les bêtes pensent, ont fait bien des raisonnemens pour prouver leur sentiment; mais le plus solide de tous leur a échappé. Prévenus que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir comme nous voyons, ils n'ont pas pu démêler les opérations de l'ame dans l'usage que chaque animal fait de ses sens. Ils ont cru que nous-mêmes nous nous servons des nôtres méchaniquement & par instinct, & ils ont donné de fortes armes à ceux qui prétendent que les bêtes sont de purs automates.

Il me semble que si M. de B. avoit plus approfondi ce qui concerne les sens, il n'auroit pas fait tant d'efforts pour expliquer méchaniquement les actions des animaux. Afin de ne laisser aucun doute sur le fond de son hypo-

thèſe, il faut donc détruire toutes les erreurs qui l'y ont engagé, ou qui du moins lui ont fermé les yeux à la vérité. D'ailleurs, c'eſt d'après cette partie de ſon ouvrage que le traité des ſenſations a été fait, ſi l'on en croit certaines perſonnes.

La vue eſt le premier ſens qu'il obſerve. Après quelques détails anatomiques, inutiles à l'objet que je me propoſe, il dit qu'un enfant voit d'abord tous les objets doubles & renverſés (*in*-4°. t. 3. p. 307; *in*-12. t. 6. p. 4. 5).

Ainſi les yeux, ſelon lui, voient par eux-mêmes des objets; ils en voient la moitié plus que lorſqu'ils ont reçu des leçons du toucher : ils apperçoivent des grandeurs, des figures, des ſituations, ils ne ſe trompent que ſur le nombre & la poſition des choſes; & ſi le tact eſt néceſſaire à leur inſtruction, c'eſt moins pour leur apprendre à voir, que pour leur apprendre à éviter les erreurs où ils tombent.

Barclai a penſé différemment, & M. de Voltaire a ajouté de nouvelles lumieres au ſentiment de cet Anglois (*a*). Il

(*a*) « Il faut, dit-il, abſolument conclu

méritoient bien l'un & l'autre que M. de B. leur fît voir en quoi ils se trom-

» que les distances, les grandeurs, les situa-
» tions ne sont pas, à proprement parler, des
» choses visibles, c'est-à dire, ne sont pas les
» objets propres & immédiats de la vue. L'ob-
» jet propre & immédiat de la vue n'est autre
» chose que la lumiere colorée : tout le reste,
» nous ne le sentons qu'à la longue & par expé-
» rience. Nous apprenons à voir, précisément
» comme nous apprenons à parler & à lire. La
» différence est que l'art de voir est plus facile,
» & que la nature est également à tous notre
» maître.

» Les jugemens soudains presque unifor-
» mes, que toutes nos ames à un certain âge
» portent des distances, des grandeurs, des
» situations, nous font penser qu'il n'y a qu'à
» ouvrir les yeux pour voir de la maniere dont
» nous voyons. On se trompe, il y faut le se-
» cours des autres sens (d'un autre sens). Si les
» hommes n'avoient que le sens de la vue, ils
» n'auroient aucun moyen pour connoître l'é-
» tendue en longueur, largeur & profondeur,
» & un pur esprit ne la connoîtroit peut-être
» pas, à moins que Dieu ne la lui révélât. Il
» est très-difficile de séparer dans notre enten-
» dement l'extension d'un objet d'avec les cou-
» leurs de cet objet. Nous ne voyons jamais
» rien que d'étendu, & de-là nous sommes
» tous portés à croire que nous voyons en effet
» l'étendue. *Physiq. Neut. ch.* 7.

pent, & qu'il ne ſe contentât pas de ſuppoſer que l'œil voit naturellement des objets.

Il eſt vrai que cette ſuppoſition n'a pas beſoin de preuves pour le commun des lecteurs : elle eſt tout-à-fait conforme à nos préjugés. On aura toujours bien de la peine à imaginer que les yeux puiſſent voir des couleurs ſans voir de l'étendue ; or s'ils voient de l'étendue, ils voient des grandeurs, des figures & des ſituations.

Mais ils n'apperçoivent par eux-mêmes rien de ſemblable, & par conſéquent il ne leur eſt pas poſſible de tomber dans les erreurs que leur attribue M. de B. Auſſi l'aveugle de Chezelnen n'a-t-il jamais dit qu'il vît les objets doubles, & dans une ſituation différente de celle où il les touchoit.

Mais, dira-t-on (*in*-4°. t. 3. p. 308. 309; *in*-12. t. 6. p. 67.) les images qui ſe peignent ſur la rétine ſont renverſées, & chacune ſe répete dans chaque œil. Je réponds qu'il n'y en a d'image nulle part. On les voit, repliquera-t-on, & on citera l'expérience de la chambre obſcure. Tout cela ne prouve rien ; car

où il n'y a point de couleur, il n'y a point d'image : or il n'y a pas plus de couleur ſur la rétine & ſur le mur de la chambre obſcure, que ſur les objets. Ceux-ci n'ont d'autre propriété que de réfléchir les rayons de lumiere ; &, ſuivant les principes mêmes de M. de B. il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement : or un ébranlement n'eſt pas une couleur, il ne peut être que la cauſe occaſionnelle d'une modification de l'ame.

En vain la cauſe phyſique de la ſenſation eſt double, en vain les rayons agiſſent dans un ordre contraire à la poſition des objets : ce n'eſt pas une raiſon de croire qu'il y ait dans l'ame une ſenſation double & renverſée ; il ne peut y avoir qu'une maniere d'être, qui par elle-même n'eſt ſuſceptible d'aucune ſituation. C'eſt au toucher à apprendre aux yeux à répandre cette ſenſation ſur la ſurface qu'il parcourt ; & lorſqu'ils ſont inſtruits, ils ne voient ni double ni renverſé : ils apperçoivent néceſſairement les grandeurs colorées dans le même nombre & dans la même poſition que le toucher apperçoit les

grandeurs palpables. Il eſt ſingulier qu'on ait cru le toucher néceſſaire pour apprendre aux yeux à ſe corriger de deux erreurs où il ne leur eſt pas poſſible de tomber.

On demandera ſans doute comment dans mes principes il peut ſe faire qu'on voie quelquefois double : il eſt aiſé d'en rendre raiſon.

Lorſque le toucher inſtruit les yeux, il leur fait prendre l'habitude de ſe diriger toutes deux ſur le même objet, de voir ſuivant des lignes qui ſe réuniſſent au même lieu, de rapporter chacun au même endroit la même ſenſation, & c'eſt pourquoi ils voient ſimple.

Mais ſi dans la ſuite quelque cauſe empêche ces deux lignes de ſe réunir, elles aboutiront à des lieux différens. Alors les yeux continueront chacun de voir le même objet, parce qu'ils ont l'un & l'autre contracté l'habitude de rapporter au dehors la même ſenſation ; mais ils verront double, parce qu'il ne leur ſera plus poſſible de rapporter cette ſenſation au même endroit : c'eſt ce qui arrive, par exemple, lorſqu'on ſe preſſe le coin d'un œil.

Lorſque

Lorſque les yeux voient double, c'eſt donc parce qu'ils jugent d'après les habitudes mêmes que le tact leur a fait contracter; & on ne peut pas accorder à M. de B. que l'expérience d'un homme louche qui voit ſimple après avoir vu double, *prouve évidemment que nous voyons en effet les objets doubles, & que ce n'eſt que par l'habitude que nous les jugeons ſimples.* (*in*-4°. t. 3. p. 311. *in*-12. t. 6. p. 10.) Cette expérience prouve ſeulement que les yeux de cet homme ne ſont plus louches, ou qu'ils ont appris à ſe faire une maniere de voir conforme à leur ſituation.

Tels ſont les principes de M. de B. ſur la vue. Je paſſe à ce qu'il dit ſur l'ouie.

Après avoir obſervé que l'ouie ne donne aucune idée de diſtance, il remarque que lorſqu'un corps ſonore eſt frappé, le ſon ſe répete comme les vibrations: cela n'eſt pas douteux. Mais il en conclut que nous devons entendre naturellement pluſieurs ſons diſtincts, que c'eſt l'habitude qui nous fait croire que nous n'entendons qu'un ſon; &

pour le prouver, il rapporte une choſe qui lui eſt arrivée. *Etant dans ſon lit à demi endormi*, il entendit ſa pendule, & il compta cinq heures, quoiqu'il n'en fût qu'une, & qu'elle n'en eût pas ſonné davantage; car la ſonnerie n'étoit point dérangée. Or il ne lui fallut qu'un *moment de réflexion* pour conclure qu'il venoit d'être *dans le cas où ſeroit quelqu'un qui entendroit pour la premiere fois*, & qui ne ſachant pas qu'un coup ne doit produire qu'un ſon, *jugeroit de la ſucceſſion des différens ſons ſans préjugé, auſſi bien que ſans regle, & par la ſeule impreſſion qu'ils font ſur l'organe, & dans ce cas il entendroit en effet autant de ſons diſtincts qu'il y a de vibrations ſucceſſives dans le corps ſonore* (*in*-4°. t. 3. p. 336. *in*-12. t. 6. p. 47.)

Les ſons ſe répetent comme les vibrations, c'eſt-à-dire ſans interruption. Il n'y a point d'intervalle ſenſible entre les vibrations; il n'y a point de ſilence entre les ſons: voilà pourquoi le ſon paroît continu, & je ne vois pas qu'il ſoit néceſſaire d'y mettre plus de myſtere. M. de B. a ſuppoſé que l'œil voit

naturellement des objets dont il ne doit la connoiſſance qu'aux habitudes que le tact lui a fait prendre, & il ſuppoſe ici que l'oreille doit à l'habitude un ſentiment qu'elle a naturellement. L'expérience qu'il apporte ne prouve rien, parce qu'il étoit à demi endormi quand il l'a faite. Je ne vois pas pourquoi ce demi-ſommeil l'auroit mis dans le cas d'un homme qui entendroit pour la premiere fois. Si c'étoit là un moyen de nous dépouiller de nos habitudes, & de découvrir ce dont nous étions capables avant d'en avoir contracté, il faudroit croire que le défaut des Métaphyſiciens a été juſqu'ici de ſe tenir trop éveillés: mais cela ne leur a pas empêché d'avoir des ſonges; & c'eſt dans ces ſonges qu'on pourroit dire qu'il n'entre ſouvent aucune ſorte d'idées.

Un ſommeil profond eſt le repos de toutes nos facultés, de toutes nos habitudes. Un demi-ſommeil eſt le demi-repos de nos facultés; il ne leur permet pas d'agir avec toute leur force; & comme un réveil entier nous rend toutes nos habitudes, un demi-réveil

nous les rend en partie : on ne s'en ſépare donc pas pour dormir à demi.

Les autres détails de M. de B. ſur l'ouie n'ont aucun rapport à l'objet que je traite. Il nous reſte à examiner ce qu'il dit ſur les ſens en général.

Après quelques obſervations ſur le phyſique des ſenſations & ſur l'organe du toucher, qui ne donne des idées exactes de la forme des corps, que par ce qu'il eſt diviſé en parties mobiles & fléxibles, il ſe propoſe de rendre compte des *premiers mouvemens*, des *premieres ſenſations* & des *premiers jugemens d'un homme dont le corps & les organes ſeroient parfaitement formés, mais qui s'éveilleroit tout neuf pour lui-même & pour tout ce qui l'environne* (*in*-4°. t. 3. p. 364. *in*-12. t. 6. p. 88.)

Cet homme, qu'on verra plus ſouvent à la place de M. de B. qu'on ne verra M. de B. à la ſienne, nous apprend que ſon premier inſtant a été *plein de joie & de trouble*. Mais devons-nous l'en croire ? La joye eſt le ſentiment que nous goûtons, lorſque nous nous trouvons mieux que nous n'avons été, ou du moins auſſi bien, & que nous ſom-

mes comme nous pouvons desirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui a vécu plusieurs momens, & qui a comparé les états par où il a passé. Le trouble est l'effet de la crainte & de la méfiance : sentimens qui supposent des connoissances que cet homme certainement n'avoit point encore.

S'il se trompe, ce n'est pas qu'il ne réfléchît déja sur lui-même. Il remarque qu'il ne sçavoit ce qu'il étoit, où il étoit, d'où il venoit. Voilà des réflexions bien prématurées : il feroit mieux de dire qu'il ne s'occupoit point encore de tout cela.

Il ouvre les yeux, aussi-tôt il voit *la lumiere, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cryſtal des eaux*, & il croit que tous ces objets sont en lui & font partie de lui-même. Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets? & s'il les démêle, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même? Quelques personnes ont eu de la peine à comprendre que la statue, bornée à la vue, ne se crût que lumiere & couleur. Il est bien plus difficile d'imaginer que cet homme, qui distingue

ſi bien les objets les uns des autres, ne ſçache pas les diſtinguer de lui-même.

Cependant perſuadé que tout eſt en lui, c'eſt-à-dire, ſelon M. de B. ſur ſa rétine, car c'eſt-là que ſont les images; il *tourne ſes yeux vers l'aſtre de la lumiere:* mais cela eſt encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'eſt-ce pas le chercher hors de ſoi? Peut-il ſçavoir ce que c'eſt que diriger ſes yeux d'une façon plutôt que d'une autre? En ſent-il le beſoin? Sçait-il même qu'il a des yeux? Remarquez que cet homme ſe meut ſans avoir aucune raiſon de ſe mouvoir. Ce n'eſt pas ainſi qu'on a fait agir la ſtatue.

L'éclat de la lumiere le bleſſe, il ferme la paupiere; & croyant avoir perdu tout ſon être, il eſt affligé, ſaiſi d'étonnement. Cette affliction eſt fondée; mais elle prouve que le premier inſtant n'a pas pu être *plein de joie.* Car ſi l'affliction doit être précédée d'un ſentiment agréable qu'on a perdu, la joie doit l'être d'un ſentiment déſagréable dont on eſt délivré.

Au milieu de cette affliction & les yeux toujours fermés, ſans qu'on ſçache

pourquoi, il entend *le chant des oiseaux, le murmure des airs.* Il *écoute long-tems*, & il se persuade *bientôt que cette harmonie est lui.* (*in*-4°. t. 3. p. 365. *in*-12. t. 6. p. 89.) Mais *écouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même. On diroit d'ailleurs qu'il hésite, pour se persuader que cette harmonie est lui ; car il *écoute long-tems.* Il devroit le croire d'abord, & sans chercher à se le persuader. Je pourrois demander d'où il sçait que les premiers sons qu'il a entendus, étoient formés par le chant des oiseaux & par le murmure des airs ?

Il *ouvre les yeux & fixe ses regards sur mille objets divers.* Il voit donc encore bien plus de choses que la premiere fois : mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets, & à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. Il ne peut pas sçavoir ce que c'est que fixer ses regards, ouvrir, fermer la paupiere. Il sçait qu'il est affecté d'une certaine maniere ; mais il ne connoît pas encore l'organe auquel il doit ses sensations.

Cependant il va parler en philosophe,

qui a déja fait des découvertes ſur la lumiere. Il nous dira que ces mille objets, cette partie de lui-même lui paroît immenſe en grandeur *par la quantité des accidens de lumiere & par la variété des couleurs.* Il eſt étonnant que l'idée d'immenſité ſoit une des premieres qu'il acquiert.

Il apperçoit qu'il a *la puiſſance de détruire & de produire à ſon gré cette belle partie de lui-même*, & c'eſt alors qu'*il commence à voir ſans émotion & à entendre ſans trouble.* Il me ſemble au contraire que ce ſeroit bien plutôt le cas d'être ému & troublé.

Un air léger dont il ſent la fraîcheur, ſaiſit ce moment pour lui apporter des parfums, qui lui donnent un *ſentiment d'amour pour lui-même.* Juſques-là il ne s'aimoit point encore. Les objets viſibles, les ſons, ces belles parties de ſon être ne lui avoient point donné ce ſentiment. L'odorat ſeroit-il ſeul le principe de l'amour propre?

Comment ſçait il qu'il y a un *air léger?* comment ſçait-il que les parfums lui ſont apportés de dehors par cet *air léger*, lui qui croit que tout eſt

en lui, que tout eſt lui? ne diroit-on pas qu'il a déja peſé l'air? enfin ces parfums ne lui paroiſſent-ils pas des parties de lui-même? & ſi cela eſt, pourquoi juge-t-il qu'ils lui ſont apportés?

Amoureux de lui-même, preſſé par les plaiſirs de ſa *belle & grande exiſtence*, il ſe *leve tout d'un coup & ſe ſent tranſporté par une force inconnue.*

Et où tranſporté? Pour remarquer pareille choſe, ne faut-il pas connoître un lieu hors de ſoi? Et peut-il avoir cette connoiſſance, lui qui voit tout en lui?

Il n'a point encore touché ſon corps: s'il le connoît, ce n'eſt que par la vue. Mais où le voit-il? Sur ſa rétine, comme tous les autres objets. Son corps pour lui n'exiſte que là. Comment donc cet homme peut-il juger qu'il ſe leve & qu'il eſt tranſporté?

Enfin quel motif pour le déterminer à ſe mouvoir? C'eſt qu'il eſt preſſé par les plaiſirs de ſa *belle & grande exiſtence.* Mais pour jouir de ces plaiſirs, il n'a qu'à reſter où il eſt; & ce n'eſt que pour en chercher d'autres, qu'il pourroit penſer à ſe lever, à ſe tranſporter. Il ne ſe

déterminera donc à changer de lieu, que lorſqu'il ſçaura qu'il y a un eſpace hors de lui, qu'il a un corps, que ce corps en ſe tranſportant peut lui procurer une exiſtence plus *belle* & plus *grande*. Il faut même qu'il ait appris à en régler les mouvemens. Il ignore toutes ces choſes, & cependant il va marcher, & faire des obſervations ſur toutes les ſituations où il ſe trouvera.

A peine fait-il un pas que tous les objets ſont confondus, tout eſt en déſordre. Je n'en vois pas la raiſon. Les objets qu'il a ſi bien diſtingués au premier inſtant, doivent dans celui-ci diſparoître tous, ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il diſtinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confuſion & de déſordre dans un moment que dans l'autre.

Surpris de la ſituation où il ſe trouve, il croit que ſon exiſtence fuit, & il devient immobile ſans doute pour l'arrêter ; & pendant ce repos, il s'amuſe à porter ſur ſon corps, que nous avons vu n'exiſter pour lui que ſur ſa rétine, une main qu'il n'a point encore appris avoir hors de ſes yeux. Il la conduit

auſſi ſûrement que s'il avoit appris à en régler les mouvemens, & il parcourt les parties de ſon corps, comme ſi elles lui avoient été connues avant qu'il les eût touchées.

Alors il remarque que tout ce qu'il touche ſur lui, rend à ſa main ſentiment pour ſentiment, & il apperçoit bientôt que cette faculté de ſentir eſt répandue dans toutes les parties de ſon être. Il ne ſent donc toutes les parties de ſon être, qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connoiſſoit pas, lorſqu'il ne les ſentoit pas. Elles n'exiſtoient que dans ſes yeux : celles qu'il ne voyoit pas, n'exiſtoient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il ſe leve, qu'il ſe tranſporte, & qu'il parcourt ſon corps avec la main.

Il remarque enſuite qu'avant qu'il ſe fût touché, ſon corps lui paroiſſoit immenſe, ſans qu'on ſçache où il a pris cette idée d'immenſité. La vue n'a pu la lui donner : car lorſqu'il voyoit ſon corps, il voyoit auſſi les objets qui l'environnoient, & qui par conſéquent le limitoient. Il a donc bien tort d'ajouter

que tous les autres objets ne lui paroiſſoient en comparaiſon que des points lumineux. Ceux qui traçoient ſur ſa rétine des images plus étendues, devoient certainement lui paroître plus grands.

Cependant il continue de ſe toucher & de ſe regarder. Il a de ſon aveu *les idées les plus étranges. Le mouvement de ſa main lui paroît une eſpece d'exiſtence fugitive, une ſucceſſion de choſes ſemblables.* On peut bien lui accorder que ces idées ſont *étranges.*

Mais ce qui me paroît plus étrange encore, c'eſt la maniere dont il découvre qu'il y a quelque choſe hors de lui. Il faut qu'il marche *la tête haute & levée vers le ciel*, qu'il aille ſe *heurter contre un palmier*, qu'il *porte la main ſur ce corps étranger*, & qu'il le *juge tel, parce qu'il ne lui rend pas ſentiment pour ſentiment* (*in*-4°. t. 3. p. 367. *in*-12. t. 6. p. 92).

Quoi! lorſqu'il portoit un pied devant l'autre, n'éprouvoit-il pas un ſentiment qui ne lui étoit pas rendu? Ne pouvoit-il pas remarquer que ce que ſon pied touchoit, n'étoit pas une partie de lui-même? N'étoit-il réſervé qu'à la

main de faire cette découverte? Et ſi juſqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque choſe hors de lui, comment a-t-il pu ſonger à ſe mouvoir, à marcher, à porter la tête haute & levée vers le ciel?

Agité par cette nouvelle découverte, il a peine à ſe raſſurer : il veut toucher le ſoleil, il ne trouve que le vuide des airs : il tombe de ſurpriſes en ſurpriſes, & ce n'eſt qu'après une infinité d'épreuves qu'il apprend à ſe ſervir de ſes yeux pour guider ſa main, qui devroit bien plutôt lui apprendre à conduire ſes yeux.

C'eſt alors qu'il eſt ſuffiſamment inſtruit. Il a l'uſage de la vue, de l'ouie, de l'odorat, du toucher. Il ſe repoſe à l'ombre d'un bel arbre : des fruits d'une couleur vermeille deſcendent en forme de grappe à la portée de ſa main ; il en ſaiſit un, il le mange, il s'endort, ſe réveille, regarde à côté de lui, ſe croit doublé, c'eſt-à-dire, qu'il ſe trouve avec une femme.

Telles ſont les obſervations de M. de B. ſur la vue, l'ouie & les ſens en général. Si elles ſont vraies, tout le traité des ſenſations porte à faux.

Concluſion de la premiere Partie.

Il eſt peu d'eſprits aſſez ſains pour ſe garantir des imaginations contagieuſes. Nous ſommes des corps foibles, qui prenons toutes les impreſſions de l'air qui nous environne, & nos maladies dépendent bien plus de notre mauvais tempérament, que des cauſes extérieures qui agiſſent ſur nous. Il ne faut donc pas s'étonner de la facilité avec laquelle le monde embraſſe les opinions les moins fondées : ceux qui les inventent ou qui les renouvellent, ont beaucoup de confiance ; & ceux qu'ils prétendent inſtruire, ont, s'il eſt poſſible, plus d'aveuglement encore : comment pourroient-elles ne pas ſe répandre ?

Qu'un Philoſophe donc qui ambitionne de grands ſuccès, exagere les difficultés du ſujet qu'il entreprend de traiter ; qu'il agite chaque queſtion, comme s'il alloit développer les reſſorts les plus ſecrets des phénomenes ; qu'il ne balance point à donner pour neufs les principes les plus rebattus ; qu'il les généraliſe autant qu'il lui ſera poſſible ;

qu'il affirme les choſes dont ſon lecteur pourroit douter, & dont il devroit douter lui-même; & qu'après bien des efforts plutôt pour faire valoir ſes veilles que pour rien établir, il ne manque pas de conclure qu'il a démontré ce qu'il s'étoit propoſé de prouver. Il lui importe peu de remplir ſon objet : c'eſt à ſa confiance à perſuader que tout eſt dit, quand il a parlé.

Il ne ſe piquera pas de bien écrire, lorſqu'il raiſonnera : alors les conſtructions longues & embarraſſées échappent au lecteur, comme les raiſonnemens. Il réſervera tout l'art de ſon éloquence pour jetter de tems en tems de ces périodes artiſtement faites, où l'on ſe livre à ſon imagination ſans ſe mettre en peine du ton qu'on vient de quitter, & de celui qu'on va reprendre, où l'on ſubſtitue au terme propre celui qui frappe davantage, & où l'on ſe plaît à dire plus qu'on ne doit dire. Si quelques jolies phraſes qu'un écrivain pourroit ne pas ſe permettre, ne font pas lire un livre, elles le font feuilleter, & l'on en parle. Traitaſſiez-vous les ſujets les plus graves, on s'écriera : *ce Philoſophe eſt charmant.*

Alors considérant avec complaisance vos hypothèses, vous direz : *elles forment le système le plus digne du Créateur.* Succès qui n'appartient qu'aux philosophes, qui, comme vous, aiment à généraliser.

Mais n'oubliez pas de traiter avec mépris ces observateurs qui ne suivent pas vos principes, parce qu'ils sont plus timides que vous quand il s'agit de raisonner : dites qu'*ils admirent d'autant plus, qu'ils observent davantage & qu'ils raisonnent moins ;* qu'*ils nous étourdissent de merveilles qui ne sont pas dans la nature, comme si le Créateur n'étoit pas assez grand par ses ouvrages, & que nous crussions le faire plus grand par notre imbécillité.* Reprochez-leur enfin *des monstres de raisonnemens sans nombre.*

Plaignez sur-tout ceux qui s'occupent à observer des insectes : car *une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature,* & une république d'abeilles *ne sera jamais aux yeux de la raison, qu'une foule de petites bêtes qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire & du miel.*

Ainsi

Ainſi tout entier à de grands objets, vous verrez *Dieu créer l'univers, ordonner les exiſtences, fonder la nature ſur des loix invariables & perpétuelles*; & vous vous garderez bien *de le trouver attentif à conduire une république de mouches, & fort occupé de la maniere dont ſe doit plier l'aîle d'un ſcarabée.* Faites-le à votre image, regardez-le comme un grand naturaliſte qui dédaigne les détails, crainte qu'un inſecte ne tienne trop de place dans ſa tête : car vous *chargeriez ſa volonté de trop de petites loix, & vous dérogeriez à la noble ſimplicité de ſa nature, ſi vous l'embarraſſiez de quantité de ſtatuts particuliers, dont l'un ne ſeroit que pour les mouches, l'autre pour les hiboux, l'autre pour les mulots, &c.*

C'eſt ainſi que vous vous déterminerez à n'admettre que les principes, que vous pourrez généraliſer davantage. Ce n'eſt pas au reſte qu'il ne vous ſoit permis de les oublier quelquefois. Trop d'exactitude rebute. On n'aime point à étudier un livre dont on n'entend les différentes parties, que lorſqu'on l'entend tout entier. Si vous avez du génie, vous con-

noîtrez la portée des lecteurs, vous négligerez la méthode, & vous ne vous donnerez pas la peine de rapprocher vos idées. En effet, avec des principes vagues, avec des contradictions, avec peu de raisonnemens, ou avec des raisonnemens peu conséquens, on est entendu de tout le monde.

» Mais, direz vous, est-il donc d'un » naturaliste de juger des animaux par » le volume? ne doit-il entrer dans sa » vaste tête que des planetes, des mon- » tagnes, des mers? & faut-il que les » plus petits objets soient des hommes, » des chevaux, &c.? Quand toutes ces » choses s'y arrangeroient dans le plus » grand ordre & d'une maniere toute à » lui, quand l'univers entier seroit en- » gendré dans son cerveau, & qu'il en » sortiroit comme du sein du cahos, il » me semble que le plus petit insecte » peut bien remplir la tête d'un philo- » sophe moins ambitieux. Son organi- » sation, ses facultés, ses mouvemens » offrent un spectacle que nous admire- » rons d'autant plus que nous l'obser- » verons davantage, parce que nous en » raisonnerons mieux. D'ailleurs, l'a-

» beille a bien d'autres rapports avec
» nous que celui de nous fournir de la
» cire & du miel. Elle a *un ſens intérieur*
» *matériel, des ſens extérieurs, une ré-*
» *miniſcence matérielle, des ſenſations*
» *corporelles, du plaiſir, de la douleur,*
» *des beſoins, des paſſions, des ſenſations*
» *combinées, l'expérience du ſentiment :*
» elle a, en un mot, toutes les facultés
» qu'on explique ſi merveilleuſement
» par l'ébranlement des nerfs.

» Je ne vois pas, ajouterez-vous,
» pourquoi je craindrois de charger &
» d'embarraſſer la volonté du Créateur,
» ni pourquoi le ſoin de créer l'univers
» ne lui permettroit pas de s'occuper de
» la maniere dont ſe doit plier l'aîle
» d'un ſcarabée. Les loix, continuerez-
» vous, ſe multiplient autant que les
» êtres. Il eſt vrai que le ſyſtême de l'u-
» nivers eſt un, & qu'il y a par conſé-
» quent une loi générale que nous ne
» connoiſſons pas : mais cette loi agit
» différemment ſuivant les circonſtan-
» ces ; & de-là naiſſent des loix particu-
» lieres pour chaque eſpece de choſes,
» & même pour chaque individu. Il y a
» non-ſeulement des *ſtatuts particuliers*

» pour les mouches, il y en a encore
» pour chaque mouche. Ils nous paroiſ-
» ſent de *petites loix*, parce que nous
» jugeons de leur objets par le volume;
» mais ce ſont de grandes loix, puiſ-
» qu'ils entrent dans le ſyſtême de l'u-
» nivers. Je voudrois donc bien vaine-
» ment ſuivre vos conſeils, mes hypo-
» theſes n'éleveroient pas la Divinité,
» mes critiques ne rabaiſſeroient pas les
» philoſophes qui obſervent & qui ad-
» mirent. Ils conſerveront ſans doute
» la conſidération que le public leur a
» accordée : ils la méritent, parce que
» c'eſt à eux que la philoſophie doit ſes
» progrès.

Après cette digreſſion, il ne me reſte plus qu'à raſſembler les différentes propoſitions, que M. de B. a avancées pour établir ſes hypotheſes. Il eſt bon d'expoſer en peu de mots les différens principes qu'il adopte, l'accord qu'il y a entr'eux & les conſéquences qu'il en tire. Je m'arrêterai ſur tout aux choſes qui ne me paroiſſent pas auſſi évidentes qu'à lui, & ſur leſquelles il me permettra de lui demander des éclairciſſemens.

» *Sentir* ne peut-il ſe prendre que

pour se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, & pour appercevoir & comparer ? & si les bêtes n'apperçoivent, ni ne comparent, leur faculté de sentir n'est-elle que la faculté d'être mues ?

2. Ou si *sentir* est avoir du plaisir ou de la douleur, comment concilier ces deux propositions ? *La matiere est incapable de sentiment, & les bêtes, quoique purement matérielles, ont du sentiment.*

3. Que peut-on entendre par des sensations *corporelles*, si la matiere ne sent pas ?

4. Comment une seule & même personne peut-elle être composée de deux principes différens par leur nature, contraires par leur action, & doués chacun d'une maniere de sentir qui leur est propre ?

5. Comment ces deux principes sont-ils la source des contradictions de l'homme, si l'un est infiniment subordonné à l'autre, s'il n'est que le moyen, la cause secondaire, & s'il ne fait que ce que le principe supérieur lui permet ?

6. Comment le principe matériel est-il infiniment subordonné, s'il domine

ſeul dans l'enfance, s'il commande impérieuſement dans la jeuneſſe ?

7. Pour aſſurer que le méchaniſme fait tout dans les animaux, ſuffit-il de ſuppoſer d'un côté que ce ſont des êtres purement matériels, & de prouver de l'autre par des faits que ce ſont des êtres ſenſibles ? Ne faudroit-il pas expliquer comment la faculté de ſentir eſt l'effet des loix purement méchaniques ?

8. Comment les bêtes peuvent-elles être ſenſibles, & privées de toute eſpece de connoiſſance ? De quoi leur ſert le ſentiment, s'il ne les éclaire pas, & ſi les loix méchaniques ſuffiſent pour rendre raiſon de toutes leurs actions ?

9. Pourquoi le ſens intérieur ébranlé par les ſens extérieurs, ne donne-t-il pas toujours à l'animal un mouvement incertain ?

10. Pourquoi les ſens relatifs à l'appétit ont-ils ſeuls la propriété de déterminer ſes mouvemens ?

11. Que ſignifient ces mots *inſtinct*, *appétit* ? ſuffit il de les prononcer pour rendre raiſon des choſes ?

12. Comment l'odorat ébranlé par les émanations du lait, montre-t-il le

lieu de la nourriture à l'animal qui vient de naître? Quel rapport y a-t-il entre cet ébranlement qui est dans l'animal, & le lieu où est la nourriture? Quel guide fait si sûrement franchir ce passage?

13. Peut-on dire que parce que l'odorat est en nous plus obtus, il ne doit pas également instruire l'enfant nouveau né?

14. De ce que les organes sont moins obtus, s'ensuit-il autre chose sinon que les ébranlemens du sens intérieur sont plus vifs? Et parce qu'ils sont plus vifs, est-ce une raison pour qu'ils indiquent le lieu des objets?

15. Si les ébranlemens qui se font dans le nerf qui est le siege de l'odorat, montrent si bien les objets & le lieu où ils sont, pourquoi ceux qui se font dans le nerf optique, n'ont-ils pas la même propriété?

16. Des yeux qui seroient aussi peu obtus que l'odorat le plus fin, appercevroient-ils dès le premier instant le lieu des objets?

17. Si l'on ne peut accorder à la matiere le sentiment, la sensation & la conscience d'existence, sans lui accorder

la faculté de penſer, d'agir & de ſentir à peu près comme nous, comment ſe peut-il que les bêtes ſoient douées de ſentiment, de ſenſation, de conſcience d'exiſtence, & qu'elles n'ayent cependant pas la faculté de penſer ?

18. Si la ſenſation par laquelle nous voyons les objets ſimples & droits, n'eſt qu'un jugement de notre ame occaſionné par le toucher, comment les bêtes qui n'ont point d'ame, qui ne jugent point, parviennent-elles à voir les objets ſimples & droits?

19. Ne faut-il pas qu'elles portent des jugemens pour appercevoir hors d'elles les odeurs, les ſons & les couleurs ?

20. Peuvent-elles appercevoir les objets extérieurs & n'avoir point d'idée ? peuvent-elles ſans mémoire contracter des habitudes & acquérir de l'expérience ?

21. Qu'eſt-ce qu'une réminiſcence matérielle qui ne conſiſte que dans le renouvellement des ébranlemens du ſens intérieur matériel ?

22. De quel ſecours ſeroit une mémoire ou une réminiſcence, qui rappelleroit

leroit les ſenſations ſans ordre, ſans liaiſon, & ſans laiſſer une impreſſion déterminée ?

23. Comment les bêtes joignent-elles les ſenſations de l'odorat à celles des autres ſens, comment combinent-elles leurs ſenſations, comment s'inſtruiſent-elles, ſi elle ne comparent pas, ſi elles ne jugent pas ?

24. Parce que le méchaniſme ſuffiroit pour rendre raiſon des mouvemens de dix mille automates, qui agiroient tous avec des forces parfaitement égales, qui auroient préciſément la même forme intérieure & extérieure, qui naîtroient & qui ſe métamorphoſeroient tous au même inſtant, & qui ſeroient déterminés à n'agir que dans un lieu donné & circonſcrit : faut-il croire que le méchaniſme ſuffiſe auſſi pour rendre raiſon des actions de dix mille abeilles qui agiſſent avec des forces inégales, qui n'ont pas abſolument la même forme intérieure & extérieure, qui ne naiſſent pas & qui ne ſe métamorphoſent pas au même inſtant, & qui ſortent ſouvent du lieu où elles travaillent ?

25. Pourquoi Dieu ne pourroit-il

pas s'occuper de la maniere dont ſe doit plier l'aîle d'un ſcarabée ? Comment ſe plieroit cette aîle, ſi Dieu ne s'en occupoit pas ?

26. Comment des loix pour chaque eſpece particuliere chargeroient-elles & embarraſſeroient-elles ſa volonté ? Les différentes eſpeces pourroient-elles ſe conſerver, ſi elles n'avoient pas chacune leurs loix ?

27. De ce que les images ſe peignent dans chaque œil, & de ce qu'elles ſont renverſées, peut-on conclure que nos yeux voyent naturellement les objets doubles & renverſés ? Y a-t-il même des images ſur la rétine ? Y a-t-il autre choſe qu'un ébranlement ? Cet ébranlement ne ſe borne-t-il pas à être la cauſe occaſionnelle d'une modification de l'ame, & une pareille modification peut-elle par elle-même repréſenter de l'étendue & des objets ?

28. Celui qui ouvrant pour la premiere fois les yeux, croit que tout eſt en lui, diſcerne-t-il la voûte céleſte, la verdure de la terre, le cryſtal des eaux ? Démêle-t-il mille objets divers ?

29. Penſe-t-il à tourner les yeux, à

ſixer ſes regards ſur des objets qu'il n'apperçoit qu'en lui-même? ſçait-il ſeulement s'il a des yeux?

30. Penſe-t-il à ſe tranſporter dans un lieu qu'il ne voit que ſur ſa rétine, & qu'il ne peut encore ſoupçonner hors de lui?

31. Pour découvrir un eſpace extérieur, faut-il qu'il s'y promene avant de le connoître, & qu'il aille la tête haute & levée vers le ciel ſe heurter contre un palmier?

Je néglige pluſieurs queſtions que je pourrois faire encore; mais je penſe que celles-là ſuffiſent.

Fin de la premiere Partie.

TRAITÉ
DES ANIMAUX.

SECONDE PARTIE.

Syſtême des facultés des Animaux.

LA premiere partie de cet ouvrage démontre que les bêtes ſont capables de quelques connoiſſances. Ce ſentiment eſt celui du vulgaire : il n'eſt combattu que par des philoſophes, c'eſt-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une abſurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte. Ils ſont excuſables ; car s'ils avoient dit moins d'abſurdités, il y auroit parmi eux moins d'écrivains célébres.

J'entreprends donc de mettre dans ſon jour une vérité toute commune, &

ce ſera ſans doute un prétexte à bien des gens pour avancer que cet ouvrage n'a rien de neuf. Mais ſi juſqu'ici cette vérité a été crue ſans être conçue ; ſi on n'y a réfléchi que pour accorder trop aux bêtes, ou pour ne leur accorder point aſſez, il me reſte à dire bien des choſes qui n'ont pas été dites.

En effet, quel écrivain a expliqué la génération de leurs facultés, le ſyſtême de leurs connoiſſances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuiſſance où elles ſont de ſe faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler, leur inſtinct, leurs paſſions & la ſupériorité que l'homme a ſur elles à tous égards? Voilà cependant les principaux objets dont je me propoſe de rendre raiſon. Le ſyſtême que je donne n'eſt point arbitraire : ce n'eſt pas dans mon imagination que je le puiſe, c'eſt dans l'obſervation ; & tout lecteur intelligent, qui rentrera en lui-même, en reconnoîtra la ſolidité.

CHAPITRE I.

De la génération des habitudes communes à tous les Animaux.

Au premier instant de son existence, un animal ne peut former le dessein de se mouvoir. Il ne sait seulement pas qu'il a un corps, il ne le voit pas, il ne l'a pas encore touché.

Cependant les objets font des impressions sur lui ; il éprouve des sentimens agréables & désagréables : de-là naissent ses premiers mouvemens ; mais ce sont des mouvemens incertains, ils se font en lui sans lui, il ne sait point encore les régler.

Intéressé par le plaisir & par la peine, il compare les états où il se trouve successivement. Il observe comment il passe de l'un à l'autre, & il découvre son corps & les principaux organes qui le composent.

Alors son ame apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit.

Elle ſent en lui ſes plaiſirs, ſes peines, ſes beſoins; & cette maniere de ſentir ſuffit pour établir entre l'un & l'autre le commerce le plus intime. En effet, dès que l'ame ne ſe ſent que dans ſon corps, c'eſt pour lui comme pour elle qu'elle ſe fait une habitude de certaines opérations; & c'eſt pour elle comme pour lui, que le corps ſe fait une habitude de certains mouvemens.

Dabord le corps ſe meut avec difficulté; il tatonne, il chancelle: l'ame trouve les mêmes obſtacles à réfléchir; elle héſite, elle doute.

Une ſeconde fois les mêmes beſoins déterminent les mêmes opérations, & elles ſe font de la part des deux ſubſtances avec moins d'incertitude & de lenteur.

Enfin les beſoins ſe renouvellent, & les opérations ſe répetent ſi ſouvent, qu'il ne reſte plus de tatonnement dans le corps, ni d'incertitude dans l'ame: les habitudes de ſe mouvoir & de juger ſont contractées.

C'eſt ainſi que les beſoins produiſent d'un côté une ſuite d'idées, & de l'autre une ſuite de mouvemens correſpondans.

Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes, qu'on croit leur être naturelles. Pour achever de s'en convaincre, il ſuffit de conſidérer quelqu'une de leurs actions.

Je ſuppoſe donc un animal qui ſe voit pour la premiere fois menacé de la chûte d'un corps, & je dis qu'il ne ſongera pas à l'éviter; car il ignore qu'il en puiſſe être bleſſé: mais s'il en eſt frappé, l'idée de la douleur ſe lie auſſitôt à celle de tout corps prêt à tomber ſur lui; l'une ne ſe réveille plus ſans l'autre, & la réflexion lui apprend bientôt comment il doit ſe mouvoir, pour ſe garantir de ces ſortes d'accidens.

Alors il évitera juſqu'à la chûte d'une feuille. Cependant ſi l'expérience lui apprend qu'un corps auſſi léger ne peut pas l'offenſer, il l'attendra ſans ſe détourner, il ne paroîtra pas même y faire attention.

Or peut-on penſer qu'il ſe conduiſe ainſi naturellement? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience? Les idées en ſont-elles innées ou acquiſes? Certainement s'il ne reſte immobile à la vûe

d'une feuille qui tombe ſur lui, que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre; il ne ſe dérobe à une pierre, que parce qu'il a appris qu'il en peut être bleſſé.

La réflexion veille donc à la naiſſance des habitudes, à leurs progrès; mais à meſure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, & c'eſt alors que l'animal touche, voit, marche, &c. ſans avoir beſoin de réfléchir ſur ce qu'il fait.

Par-là toutes les actions d'habitude ſont autant de choſes ſouſtraites à la réflexion : il ne reſte d'exercice à celle-ci que ſur d'autres actions, qui ſe déroberont encore à elle, ſi elles tournent en habitude : & comme les habitudes empietent ſur la réflexion, la réflexion cede aux habitudes.

Ces obſervations ſont applicables à tous les animaux; elles font voir comment ils apprennent tous à ſe ſervir de leurs organes, à fuir ce qui leur eſt contraire, à rechercher ce qui leur eſt utile, à veiller, en un mot, à leur conſervation.

CHAPITRE II.

Syſtême des connoiſſances dans les Animaux.

UN animal ne peut obéir à ſes beſoins, qu'il ne ſe faſſe bientôt une habitude d'obſerver les objets qu'il lui importe de reconnoître. Il eſſaie ſes organes ſur chacun d'eux : ſes premiers momens ſont donnés à l'étude ; & lorſque nous le croyons tout occupé à jouer, c'eſt proprement la nature qui joue avec lui pour l'inſtruire.

Il étudie, mais ſans avoir le deſſein d'étudier, il ne ſe propoſe pas d'acquérir des connoiſſances pour en faire un ſyſtême : il eſt tout occupé des plaiſirs qu'il recherche & des peines qu'il évite: cet intérêt ſeul le conduit : il avance ſans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen il eſt inſtruit, quoiqu'il ne faſſe point d'effort pour l'être. Les objets ſe diſtinguent à ſes yeux ; ſe diſtribuent avec ordre ; les idées ſe

multiplient ſuivant les beſoins, ſe lient étroitement les unes aux autres: le ſyſtême de ſes connoiſſances eſt formé.

Mais les mêmes plaiſirs n'ont pas toujours pour lui le même attrait, & la crainte d'une même douleur n'eſt pas toujours également vive : la choſe doit varier ſuivant les circonſtances. Ses études changent donc d'objets, & le ſyſtême de ſes connoiſſances s'étend peu à peu à différentes ſuites d'idées.

Ces ſuites ne ſont pas indépendantes : elles ſont au contraire liées les unes aux autres, & ce lien eſt formé des idées qui ſe trouvent dans chacune. Comme elles ſont & ne peuvent être que différentes combinaiſons d'un petit nombre de ſenſations, il faut néceſſairement que pluſieurs idées ſoient communes à toutes. On conçoit donc qu'elles ne forment enſemble qu'une même chaîne.

Cette liaiſon augmente encore par la néceſſité où l'animal ſe trouve, de ſe retracer à mille repriſes ces différentes ſuites d'idées. Comme chacune doit ſa naiſſance à un beſoin particulier, les beſoins qui ſe répetent & ſe ſuccedent tour à tour, les entretiennent ou les

renouvellent continuellement ; & l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déja ressenti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées, à la grande liaison qui est entr'elles. A peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussi-tôt cette faculté jette une lumiere qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.

C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire des tourbillons qui se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre, d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour à tour plus violens. Tous font leurs révolutions avec une variété étonnante : ils se pressent, ils se détruisent, il s'en forme de nouveaux à mesure que les sentimens, auxquels ils doivent toute leur force, s'affoiblissent,

s'éclipſent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avoit point encore éprouvés. D'un inſtant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné pluſieurs, eſt donc englouti à ſon tour; & tous ſe confondent auſſi-tôt que les beſoins ceſſent : on ne voit plus qu'un cahos. Les idées paſſent & repaſſent ſans ordre, ce ſont des tableaux mouvans qui n'offrent que des images biſarres & imparfaites, & c'eſt aux beſoins à les deſſiner de nouveau & à les placer dans leur vrai jour.

Tel eſt en général le ſyſtême des connoiſſances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le beſoin; tout s'y exécute par le même moyen, la liaiſon des idées.

Les bêtes inventent donc, ſi *inventer* ſignifie la même choſe que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, ſi par-là on entend ſe repréſenter d'avance ce qu'on va faire. Le caſtor ſe peint la cabane qu'il veut bâtir; l'oiſeau, le nid qu'il veut conſtruire. Ces animaux ne feroient pas ces ouvrages, ſi l'imagination ne leur en donnoit pas le modele.

Mais les bêtes ont infiniment moins

d'invention que nous, ſoit parce qu'elles ſont plus bornées dans leurs beſoins, ſoit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées & pour en faire des combinaiſons de toute eſpece.

Preſſées par leurs beſoins & n'ayant que peu de choſes à apprendre, elles arrivent preſque tout à coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre; mais elles s'arrêtent auſſi-tôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puiſſent aller au de-là. Leurs beſoins ſont ſatisfaits, elles n'ont plus rien à deſirer, & par conſéquent plus rien à rechercher. Il ne leur reſte qu'à ſe ſouvenir de ce qu'elles ont fait, & à le répéter toutes les fois qu'elles ſe retrouvent dans les circonſtances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, ſi elles perfectionnent moins, ce n'eſt donc pas qu'elles manquent tout-à-fait d'intelligence, c'eſt que leur intelligence eſt plus bornée (*a*).

(*a*) M. de B. prétend que l'analogie ne prouve pas que la faculté de penſer ſoit commune à tous les animaux. « Pour que cette » analogie fût bien fondée (dit-il *in*-4°. t. 4.

» p. 39. *in*-12. t. 7. p. 54.) il faudroit du moins » que rien ne pût la démentir ; il seroit né- » ceſſaire que les animaux puſſent faire & ſiſ- » ſent dans quelques occaſions tout ce que nous » faiſons. Or le contraire eſt évidemment dé- » montré ; ils n'inventent, ils ne perfection- » nent rien, ils ne réfléchiſſent par conſéquent » ſur rien, ils ne font jamais que les mêmes » choſes de la même façon.

Le contraire eſt évidemment démontré ! quand nous voyons, quand nous marchons, quand nous nous détournons d'un précipice, quand nous évitons la chûte d'un corps, & dans mille autres occaſions, que faiſons-nous de plus qu'eux ? Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent : qu'eſt-ce en effet que l'invention ? c'eſt le réſultat de pluſieurs découvertes & de pluſieurs comparaiſons. Quand Moliere, par exemple, a inventé un caractere, il en a trouvé les traits dans différentes perſonnes, & il les a comparés pour les réunir dans un certain point de vue. *Inventer* équivaut donc à *trouver* & à *comparer*.

Or les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à ſe nourrir, à ſe défendre, à veiller à leur conſervation. Elles font donc des découvertes ; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même : car dans les commencemens, elles ne ſavent pas toutes ces choſes, comme elles les ſavent lorſqu'elles ont plus d'expérience.

CHAPITRE III.

Que les individus d'une même espece agissent d'une maniere d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier; & que par conséquent les hommes ne sont si différens les uns des autres, que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation.

On croit communément que les animaux d'une même espece ne font tous les mêmes choses, que parce qu'ils cherchent à se copier; & que les hommes se copient d'autant moins, que leurs actions différent davantage. Le titre de ce chapitre passera donc pour un paradoxe: c'est le sort de toute vérité qui choque les préjugés reçus; mais nous la démontrerons cette vérité, si nous considérons les habitudes dans leur principe.

Les habitudes naissent du besoin d'exercer ses facultés: par conséquent le nombre

nombre des habitudes eſt proportionné au nombre des beſoins.

Or les bêtes ont évidemment moins de beſoins que nous ; dès qu'elles ſavent ſe nourrir, ſe mettre à l'abri des injures de l'air, & ſe défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles ſavent tout ce qui eſt néceſſaire à leur conſervation.

Les moyens qu'elles employent pour veiller à leurs beſoins ſont ſimples, ils ſont les mêmes pour tous les individus d'une même eſpece : la nature ſemble avoir pourvû à tout, & ne leur laiſſer que peu de choſe à faire : aux unes, elle a donné la force ; aux autres, l'agilité, & à toutes, des alimens qui ne demandent point d'appret.

Tous les individus d'une même eſpece étant donc mus par le même principe, agiſſant pour les mêmes fins, & employant des moyens ſemblables ; il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils faſſent les mêmes choſes, & qu'ils les faſſent de la même maniere.

S'ils vivoient donc ſéparément, ſans aucune ſorte de commerce, & par conſéquent ſans pouvoir ſe copier ; il y auroit dans leurs opérations la même

uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, & dans les moyens qu'ils employent.

Or il n'y a que fort peu de commerce d'idées parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une eſpece de ſociété. Chacune eſt donc bornée à ſa ſeule expérience. Dans l'impuiſſance de ſe communiquer leurs découvertes & leurs mépriſes particulieres, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès, le corps de leur ſociété eſt dans la même ignorance que chaque individu, & leurs opérations offrent toujours les mêmes réſultats.

Il en ſeroit de même des hommes, s'ils vivoient ſéparément & ſans pouvoir ſe faire part de leurs penſées. Bornés au petit nombre de beſoins abſolument néceſſaires à leur conſervation, & ne pouvant ſe ſatisfaire que par des moyens ſemblables, ils agiroient tous les uns comme les autres, & toutes les générations ſe reſſembleroient: auſſi voit-on que les opérations qui ſont les mêmes dans chacun d'eux, ſont celles par où ils ne ſongent point à ſe copier. Ce n'eſt

point par imitation que les enfans apprennent à toucher, à voir, &c. ils l'apprennent d'eux-mêmes, & néanmoins ils touchent & voyent tous de la même maniere.

Cependant si les hommes vivoient séparément, la différence des lieux & des climats les placeroit nécessairement dans des circonstances différentes : elle mettroit donc de la variété dans leurs besoins, & par conséquent dans leur conduite. Chacun feroit à part les expériences auxquelles sa situation l'engageroit, chacun acquereroit des connoissances particulieres ; mais leurs progrès seroient bien bornés, & ils différeroient peu les uns des autres.

C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, & il se forme une masse de connoissances qui s'accroît d'une génération à l'autre.

Tous ne contribuent pas également à ces progrès. Le plus grand nombre est celui des imitateurs serviles : les inventeurs sont extrêmement rares, ils ont

même commencé par copier, & chacun ajoûte bien peu à ce qu'il trouve établi.

Mais la ſociété étant perfectionnée, elle diſtribue les citoyens en différentes claſſes, & leur donne différens modeles à imiter. Chacun élevé dans l'état auquel ſa naiſſance le deſtine, fait ce qu'il voit faire, & comme il le voit faire. On veille long-tems pour lui à ſes beſoins, on réfléchit pour lui, & il prend les habitudes qu'on lui donne : mais il ne ſe borne pas à copier un ſeul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, & c'eſt pourquoi il ne reſſemble exactement à aucun.

Les hommes ne finiſſent donc par être ſi différens, que parce qu'ils ont commencé par être copiſtes & qu'ils continuent de l'être ; & les animaux d'une même eſpece n'agiſſent tous d'une même maniere, que parce que n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de ſe copier, leur ſociété ne ſauroit faire ces progrès qui varient tout à la fois notre état & notre conduite. (*a*).

(*a*) Je demande ſi l'on peut dire avec M. de B. « d'où peut venir cette uniformité dans tous » les ouvrages des animaux? Y a-t-il de plus

» forte preuve que leurs opérations ne ſont » que des réſultats purement méchaniques & » matériels ? car s'ils avoient la moindre étin- » celle de la lumiere qui nous éclaire, on trou- » veroit au moins de la variété . . . dans leurs » ouvrages . . . mais non, tous travaillent ſur » le même modele, l'ordre de leurs actions eſt » tracé dans l'eſpece entiere, il n'appartient » point à l'individu ; & ſi l'on vouloit attribuer » une ame aux animaux, on ſeroit obligé à » n'en faire qu'une pour chaque eſpece, à la- » quelle chaque individu participeroit égale- » ment, *in*-4°. t. 2. p. 440. *in*-12. t. 4. p. 167.

Ce ſeroit ſe perdre dans une opinion qui n'expliqueroit rien, & qui ſouffriroit d'autant plus de difficultés, qu'on ne ſauroit trop ce qu'on voudroit dire. Je viens, ce me ſemble, d'expliquer d'une maniere plus ſimple & plus naturelle l'uniformité qu'on remarque dans les opérations des animaux.

Cette ame unique pour une eſpece entiere fait trouver une raiſon toute neuve de la variété qui eſt dans nos Ouvrages. C'eſt que nous avons chacun une ame à part, & indépendante de celle d'un autre, *in*-4°. t. 2. p. 442. *in*-12. t. 4. p. 169. mais ſi cette raiſon eſt bonne, ne faudroit-il pas conclure que pluſieurs hommes qui ſe copient, n'ont qu'une ame à eux tous ? En ce cas, il y auroit moins d'ames que d'hommes ; il y en auroit même beaucoup moins que d'écrivains.

M. de B. bien perſuadé que les bêtes n'ont point d'ame, conclut avec raiſon qu'elles ne

ſauroient avoir la volonté d'être différentes les unes des autres ; mais j'ajoûterai qu'elles ne ſauroient avoir la volonté de ſe copier. Cependant M. de B. croit qu'elles ne font les mêmes choſes, que parce qu'elles ſe copient. C'eſt que, ſelon lui, l'imitation n'eſt qu'un réſultat de la machine, & que les animaux doivent ſe copier toutes les fois qu'ils ſe reſſemblent par l'organiſation, *in*-4°. t. 4. p. 86. &c. *in*-12. t. 7. p. 122. &c. C'eſt que *toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cauſe le principe d'une intelligence éclairée, ne ſuppoſe au contraire que celui d'une aveugle imitation* (*in*-4°. t. 4. p. 95. *in* 12. t. 7. p. 136.) Pour moi, je ne conçois pas que l'imitation puiſſe avoir lieu parmi des êtres ſans intelligence.

CHAPITRE IV.

Du langage des Animaux (a).

Il y a des bêtes qui ſentent, comme nous, le beſoin de vivre enſemble: mais leur ſociété manque de ce reſſort qui

(*a*) M. de B. croit que la ſupériorité de l'homme ſur les bêtes, & l'impuiſſance où elles ſont de ſe faire une langue, lors même qu'elles ont des organes propres à articuler, prouvent qu'elles ne penſent pas, *in*-4°. t. 2. p. 438, &c. in-12. t. 4. p. 164, &c. Ce chapitre détruira ce raiſonnement, qui a déja été fait par les Carteſiens, ainſi que tous ceux que M. de B. employe à ce ſujet. Tous! je me trompe: en voici un qu'il faut excepter.

« Il en eſt de leur amitié (des animaux) » comme de celle d'une femme pour ſon ſerin, » d'un enfant pour ſon jouet, &c. toutes deux » ſont auſſi peu réfléchies, toutes deux ne ſont » qu'un ſentiment aveugle; celui de l'animal » eſt ſeulement plus naturel, puiſqu'il eſt fondé ſur le beſoin, tandis que l'autre n'a pour » objet qu'un inſipide amuſement auquel l'ame n'a point de part, *in*-4°. t. 4. p. 84. *in*-12. t. 7. p. 119.

On veut prouver par là que l'attachement,

donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvemens, & qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce reſſort eſt la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'eſprit humain (*a*). C'eſt lui qui préſide aux ſociétés, & à ce grand nombre d'habitudes, qu'un homme, qui vivroit ſeul, ne contracteroit point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la ſeve qui donne aux Arts & aux Sciences la naiſſance, l'accroiſſement & les fruits.

Nous devons tout à ceux qui le cultivent avec ſuccès. Ils nous apprennent à les copier, juſques dans la maniere de ſentir : leur ame paſſe en nous avec toutes ſes habitudes : nous tenons d'eux la penſée.

Si au lieu d'élever des ſyſtêmes ſur de mauvais fondemens, on conſidéroit par quels moyens la parole devient l'interprete des ſentimens de l'ame ; il ſeroit

par exemple, d'un chien pour ſon maître, n'eſt qu'un effet méchanique, qu'il ne ſuppoſe ni réflexion, ni penſée, ni idée.

(*a*) Eſſai ſur l'orig. des connoiſſ. hum. part. 1. ſect. 4. & part. 2. ſect. 1. ch. 15. §. 146.

aiſé,

aisé, ce me semble, de comprendre pourquoi les bêtes, même celles qui peuvent articuler, sont dans l'impuissance d'apprendre à parler une langue. Mais ordinairement les choses les plus simples sont celles que les Philosophes découvrent les dernieres.

Cinq animaux n'auroient rien de commun dans leur maniere de sentir, si l'un étoit borné à la vûe, l'autre au goût, le troisieme à l'ouie, le quatrieme à l'odorat, & le dernier au toucher. Or il est évident que, dans cette supposition, il leur seroit impossible de se communiquer leur pensées.

Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fond d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'en faire usage s'acquiert de la même maniere par tous les individus, & qu'elle fait porter à tous les mêmes jugemens.

Ce fond varie ensuite, parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulieres, nous soumet à des besoins dif-

férens. Ce germe de nos connoiſſances, eſt donc plus ou moins cultivé : il ſe développe par conſéquent plus ou moins. Tantôt, c'eſt un arbre qui s'éleve, & qui pouſſe des branches de toute part, pour nous mettre à l'abri : tantôt, ce n'eſt qu'un tronc, où des Sauvages ſe retirent.

Ainſi le ſyſtême général des connoiſſances humaines embraſſe pluſieurs ſyſtêmes particuliers; & les circonſtances où nous nous trouvons, nous renferment dans un ſeul, ou nous déterminent à nous répandre dans pluſieurs.

Alors les hommes ne peuvent mutuellement ſe faire connoître leurs penſées, que par le moyen des idées qui ſont communes à tous. C'eſt par-là que chacun doit commencer; & c'eſt-là, par conſéquent, que le ſavant doit aller prendre l'ignorant, pour l'élever inſenſiblement juſqu'à lui.

Les bêtes qui ont cinq ſens, participent plus que les autres à notre fond d'idées. Mais comme elles ſont à bien des égards, organiſées différemment, elles ont auſſi des beſoins tout différens. Chaque eſpece a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui eſt

utile à l'une, eſt inutile ou même nuiſible à l'autre : elles ſont dans les mêmes lieux, ſans être dans les mêmes circonſtances.

Ainſi quoique les principales idées qui s'acquierent par le tact, ſoient communes à tous les animaux ; les eſpeces ſe forment, chacune à part, un ſyſtême de connoiſſances.

Ces ſyſtêmes varient à proportion que les circonſtances different davantage ; & moins ils ont de rapports les uns avec les autres, plus il eſt difficile qu'il y ait quelque commerce de penſées entre les eſpeces d'animaux.

Mais puiſque les individus qui ſont organiſés de la même maniere, éprouvent les mêmes beſoins, les ſatisfont par des moyens ſemblables, & ſe trouvent à peu près dans de pareilles circonſtances ; c'eſt une conſéquence qu'ils faſſent chacun les mêmes études, & qu'ils ayent en commun le même fond d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage ; & tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils ſe demandent, ils ſe donnent des ſecours : ils parlent de leurs beſoins, & ce langage eſt plus étendu, à propor-

tion qu'ils ont des beſoins en plus grand nombre, & qu'ils peuvent mutuellement ſe ſecourir davantage.

Les cris inarticulés & les actions du corps, ſont les ſignes de leurs penſées. Mais pour cela il faut que les mêmes ſentimens occaſionnent dans chacun les mêmes cris & les mêmes mouvemens; & par conſéquent, il faut qu'ils ſe reſſemblent juſques dans l'organiſation extérieure. Ceux qui habitent l'air, & ceux qui rampent ſur la terre, ne ſauroient même ſe communiquer les idées qu'ils ont en commun.

Le langage d'action prépare à celui des ſons articulés (*a*). Auſſi y a-t-il des animaux domeſtiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier. Dans la néceſſité où ils ſont de connoître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre penſée par nos mouvemens; toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur ſont communes, & que notre action eſt à peu près telle que feroit la leur en pareil cas. En même temps, ils ſe font une habitude de lier

(*a*) Cela a été prouvé dans l'Eſſai ſur l'orig. des connoiſſ. hum. part. 2. ſect. 1.

cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment ; en sorte que pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bien-tôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix.

Il n'en est pas de même des animaux dont la conformation extérieure ne ressemble point du tout à la nôtre. Quoique le perroquet, par exemple, ait la faculté d'articuler, les mots qu'il entend & ceux qu'il prononce ne lui servent ni pour découvrir nos pensées, ni pour nous faire connoître les siennes ; soit parce que le fond commun d'idées que nous avons avec lui, n'est pas aussi étendu que celui que nous avons avec le chien, soit parce que son langage d'action differe infiniment du nôtre. Comme nous avons plus d'intelligence, nous pouvons, en observant ses mouvemens, deviner quelquefois les sentimens qu'il éprouve : pour lui, il ne sauroit se rendre aucun compte de ce que signifie l'action de nos bras, l'attitude de notre corps, l'altération de notre visage. Ces mouvemens n'ont point assez de rapport avec les siens, & d'ailleurs, ils expri-

ment ſouvent des idées qu'il n'a point, & qu'il ne peut avoir. Ajoutez à cela que les circonſtances ne lui font pas, comme au chien, ſentir le beſoin de connoître nos penſées.

C'eſt donc une ſuite de l'organiſation que les animaux ne ſoient pas ſujets aux mêmes beſoins, qu'ils ne ſe trouvent pas dans les mêmes circonſtances, lors même qu'ils ſont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquierent pas les mêmes idées, qu'ils n'ayent pas le même langage d'action, & qu'ils ſe communiquent plus ou moins leurs ſentimens, à proportion qu'ils different plus ou moins à tous ces égards. Il n'eſt pas étonnant que l'homme qui eſt auſſi ſupérieur par l'organiſation, que par la nature de l'eſprit qui l'anime, ait ſeul le don de la parole: mais parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce ſont des automates, ou des êtres ſenſibles, privés de toute eſpece d'intelligence? Non ſans doute. Nous devons ſeulement conclure, que puiſqu'elles n'ont qu'un langage fort imparfait, elles ſont à peu près bornées aux connoiſſances que chaque individu peut

acquérir par lui même. Elles vivent enſemble, mais elles penſent preſque toujours à part. Comme elles ne peuvent ſe communiquer qu'un très-petit nombre d'idées, elles ſe copient peu : ſe copiant peu, elles contribuent foiblement à leur perfection réciproque; & par conſéquent ſi elles font toujours les mêmes choſes & de la même maniere, c'eſt, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéiſſent chacune aux mêmes beſoins.

Mais ſi les bêtes penſent, ſi elles ſe font connoître quelques-uns de leurs ſentimens, enfin s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage; en quoi donc different-elles de l'homme, n'eſt-ce que du plus au moins?

Je réponds que dans l'impuiſſance où nous ſommes de connoître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'eſt pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ſes limites, nous ne verrons jamais entr'eux que du plus ou du moins. C'eſt ainſi que l'homme nous paroît différer de l'Ange, & l'Ange de Dieu même : mais de l'Ange à Dieu la diſtance eſt infinie; tandis

que de l'homme à l'Ange elle eſt très-conſidérable, & ſans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues & des expreſſions figurées, *plus*, *moins*, *diſtance*. Auſſi je n'entreprends pas d'expliquer ces choſes. Je ne fais pas un ſyſtême de la nature des êtres, parce que je ne la connois pas; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois les connoître. Or ce n'eſt pas dans le principe qui les conſtitue chacun ce qu'ils ſont, c'eſt ſeulement dans leurs opérations, qu'ils paroiſſent ne différer que du plus au moins; & de cela ſeul il faut conclure qu'ils different par leur eſſence. Celui qui a le moins, n'a pas ſans doute dans ſa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans ſa nature de quoi devenir homme, comme l'Ange n'a pas dans ſa nature de quoi devenir Dieu.

Cependant lorſqu'on fait voir les rapports qui ſont entre nos opérations & celles des bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croyent que c'eſt nous confondre avec elles; & ils leur refu-

ſent le ſentiment & l'intelligence, quoiqu'ils ne puiſſent leur refuſer ni les organes qui en ſont le principe méchanique, ni les actions qui en ſont les effets. On croiroit qu'il dépend d'eux de fixer l'eſſence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle eſt. Ce ſont des enfans qui dans les ténebres, s'effrayent des phantômes que l'imagination leur préſente.

CHAPITRE V.

De l'inſtinct & de la raiſon.

On dit communément que les animaux ſont bornés à l'inſtinct, & que la raiſon eſt le partage de l'homme. Ces deux mots *inſtinct* & *raiſon*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, & tiennent lieu d'un ſyſtême raiſonné.

L'inſtinct n'eſt rien, ou c'eſt un commencement de connoiſſance: car les actions des animaux ne peuvent dépen-

dre que de trois principes ; ou d'un pur méchaniſme, ou d'un ſentiment aveugle, qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un ſentiment qui compare, qui juge & qui connoît (*a*). Or, j'ai démontré que les deux premiers principes ſont abſolument inſuffiſans.

Mais quel eſt le dégré de connoiſſance qui conſtitue l'inſtinct ? C'eſt une choſe qui doit varier ſuivant l'organiſation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de ſens & de beſoins, ont plus ſouvent occaſion de faire des comparaiſons & de porter des jugemens. Ainſi leur inſtinct eſt un plus grand dégré de connoiſſance. Il n'eſt pas poſſible de le déterminer : il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même eſpece. Il ne faut donc pas ſe contenter de regarder l'inſtinct comme un principe qui dirige l'animal d'une maniere tout-à-fait cachée ; il ne faut pas ſe contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouve-

(a) *Il me ſemble*, dit M. de B. *que le principe de la connoiſſance n'eſt point celui du ſentiment*, in-4°. t. 4. p. 78. En effet, c'eſt ce qu'il ſuppoſe par-tout.

mens que nous faiſons, dit-on, machinalement; comme ſi ce mot *machinalement*, expliquoit tout. Mais recherchons comment ſe font ces mouvemens, & nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appellons *inſtinct*.

Si nous ne voulons voir & marcher, que pour nous tranſporter d'un lieu dans un autre, il ne nous eſt pas toujours néceſſaire d'y réfléchir: nous ne voyons & nous ne marchons ſouvent que par habitude. Mais ſi nous voulons démêler plus de choſes dans les objets, ſi nous voulons marcher avec plus de graces, c'eſt à la réflexion à nous inſtruire; & elle réglera nos facultés, juſqu'à ce que nous nous ſoyons fait une habitude de cette nouvelle maniere de voir & de marcher. Il ne lui reſtera alors d'exercice, qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'avons point encore fait; qu'autant que nous aurons de nouveaux beſoins, ou que nous voudrons employer de nouveaux moyens, pour ſatisfaire à ceux que nous avons.

Ainſi il y a en quelque ſorte deux *moi* dans chaque homme: le moi d'habitude & le moi de réflexion. C'eſt le

premier qui touche, qui voit ; c'eſt lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet eſt de conduire le corps, de le garantir de tout accident, & de veiller continuellement à ſa conſervation.

Le ſecond, lui abandonnant tous ces détails, ſe porte à d'autres objets. Il s'occupe du ſoin d'ajouter à notre bonheur. Ses ſuccès multiplient ſes déſirs, ſes mépriſes les renouvellent avec plus de force : les obſtacles ſont autant d'aiguillons : la curioſité le meut ſans ceſſe : l'induſtrie fait ſon caractere. Celui-là eſt tenu en action par les objets dont les impreſſions reproduiſent dans l'ame les idées, les beſoins & les déſirs, qui déterminent dans le corps les mouvemens correſpondans, néceſſaires à la conſervation de l'animal. Celui-ci eſt excité par toutes les choſes qui, en nous donnant de la curioſité, nous portent à multiplier nos beſoins.

Mais, quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agiſſent ſouvent enſemble. Lorſqu'un Géometre, par exemple, eſt fort occupé de la ſolution d'un problême, les objets continuent encore d'agir ſur ſes ſens. Le moi d'ha-

bitude obéit donc à leurs impreſſions. c'eſt lui qui traverſe Paris, qui évite les embarras; tandis que le moi de réfléxion eſt tout entier à la ſolution qu'il cherche.

Or, retranchons d'un homme fait, le moi de réflexion; on conçoit qu'avec le ſeul moi d'habitude, il ne ſçaura plus ſe conduire lorſqu'il éprouvera quelqu'un de ces beſoins qui demandent de nouvelles vûes & de nouvelles combinaiſons. Mais il ſe conduira encore parfaitement bien, toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il eſt dans l'uſage de faire. Le moi d'habitude ſuffit donc aux beſoins qui ſont abſolument néceſſaires à la conſervation de l'animal. Or l'inſtinct n'eſt que cette habitude privée de réflexion.

A la vérité, c'eſt en réfléchiſſant que les bêtes l'acquierent: mais comme elles ont peu de beſoins, le tems arrive bientôt, où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reſte plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choſes: elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'inſtinct.

La mesure de réflexion que nous avons au de-là de nos habitudes, est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles, qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais s'il faut se conduire d'une maniere nouvelle, la réflexion devient nécessaire; comme elle l'a été dans l'origine des habitudes, lorsque tout ce que nous faisions étoit nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison, & même que nos habitudes.

Ayant peu de besoins, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes: faisant toujours les mêmes choses, elles les font mieux.

Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, & sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont réfléchi, elles n'y réfléchissent plus: tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, & elles se conduisent sûrement.

Nous avons au contraire beaucoup

de beſoins, & il eſt néceſſaire que nous ayons égard à une foule de conſidérations, qui varient ſuivant les circonſtances: de-là il arrive, 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes; 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dépens les unes des autres; 3°. que n'étant pas en proportion avec la variété des circonſtances, la raiſon doit venir au ſecours; 4°. que la raiſon nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, & pour s'occuper non-ſeulement des choſes qui ont rapport à nos beſoins les plus preſſans, mais ſouvent encore de celles auſquelles nous prenons les plus légers intérêts; elle a un objet fort vaſte, & auquel la curioſité, ce beſoin inſatiable de connoiſſances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'inſtinct eſt donc plus en proportion avec les beſoins des bêtes, que la raiſon ne l'eſt avec les nôtres, & c'eſt pourquoi il paroît ordinairement ſi ſûr.

Mais il ne faut pas le croire infaillible. Il ne ſauroit être formé d'habitudes plus ſûres, que celles que nous avons de voir, d'entendre, &c. habitudes qui

ne ſont ſi exactes, que parce que les circonſtances qui les produiſent ſont en petit nombre, toujours les mêmes, & qu'elles ſe répetent à tout inſtant. Cependant elles nous trompent quelquefois. L'inſtinct trompe donc auſſi les bêtes.

Il eſt d'ailleurs infiniment inférieur à notre raiſon. Nous l'aurions cet inſtinct & nous n'aurions que lui, ſi notre réflexion étoit auſſi bornée que celle des bêtes. Nous jugerions auſſi ſûrement, ſi nous jugions auſſi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs, que parce que nous acquérons plus de connoiſſances. De tous les êtres créés, celui qui eſt le moins fait pour ſe tromper, eſt celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un inſtinct, puiſque nous avons des habitudes, & il eſt le plus étendu de tous. Celui des bêtes n'a pour objet que des connoiſſances pratiques : il ne ſe porte point à la théorie; car la théorie ſuppoſe une méthode, c'eſt-à-dire des ſignes commodes pour déterminer les idées, pour les diſpoſer avec ordre & pour en recueillir les réſultats.

Le nôtre embraſſe la pratique & la théorie : c'eſt l'effet d'une méthode devenue familiere. Or tout homme, qui parle une langue, a une maniere de déterminer ſes idées, de les arranger, & d'en ſaiſir les réſultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'inſtinct des bêtes ne juge que de ce qui eſt bon pour elles, il n'eſt que pratique. Le nôtre juge non-ſeulement de ce qui eſt bon pour nous, il juge encore de ce qui eſt vrai & de ce qui eſt beau : nous le devons tout à la fois à la pratique & à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugemens de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes ſur les connoiſſances que nous avons acquiſes : nous contractons une ſi grande habitude de ſaiſir les rapports des choſes, que nous preſſentons quelquefois la vérité avant que d'en avoir ſaiſi la démonſtration. Nous la diſcernons par inſtinct.

Cet inſtinct caractériſe ſur-tout les eſprits vifs, pénétrans & étendus. Il leur ouvre ſouvent la route qu'ils doivent prendre ; mais c'eſt un guide peu ſûr,

ſi la raiſon n'en éclaire tous les pas.

Cependant il eſt ſi naturel de fléchir ſous le poids de ſes habitudes, qu'on ſe méfie rarement des jugemens qu'il fait porter. Auſſi les faux preſſentimens regnent-ils ſur tous les peuples, l'imitation les conſacre d'une génération à l'autre, & l'hiſtoire même de la philoſophie n'eſt bien ſouvent que le tiſſu des erreurs où ils ont jetté les philoſophes.

Cet inſtinct n'eſt guere plus ſûr lorſqu'il juge du beau; la raiſon en ſera ſenſible, ſi on fait deux obſervations. La premiere, c'eſt qu'il eſt le réſultat de certains jugemens que nous nous ſommes rendus familiers, qui par cette raiſon ſe ſont transformés en ce que nous appellons *ſentiment, goût;* en ſorte que ſentir ou goûter la beauté d'un objet, n'a été dans les commencemens que juger de lui par comparaiſon avec d'autres.

La ſeconde, c'eſt que livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes ſortes d'uſages, & par conſéquent dans bien des erreurs, le caprice préſide plus que la raiſon aux jugemens

dont les hommes ſe font une habitude.

Cette derniere obſervation n'a pas beſoin d'être prouvée: mais pour être convaincu de la premiere, il ſuffit de conſidérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un éleve, il lui fait remarquer la compoſition, le deſſein, l'expreſſion & le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer ſous chacun de ces rapports: il lui dit pourquoi la compoſition de celui-ci eſt mieux ordonnée, le deſſein plus exact, pourquoi cet autre eſt d'une expreſſion plus naturelle, d'un coloris plus vrai: l'éleve prononce ces jugemens d'abord avec lenteur, peu à peu il s'en fait une habitude: enfin à la vue d'un nouveau tableau, il les répete de lui-même ſi rapidement qu'il ne paroît pas juger de ſa beauté; il la ſent, il la goûte.

Mais le goût dépend ſur-tout des premieres impreſſions qu'on a reçues, & il change d'un homme à l'autre, ſuivant que les circonſtances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cauſe de la variété qui regne à ce

ſujet. Cependant nous obéiſſons ſi naturellement à notre inſtinct, nous en répétons ſi naturellement les jugemens, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de ſentir. Chacun eſt prévenu que ſon ſentiment eſt la meſure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puiſſe prendre du plaiſir à une choſe qui ne lui en fait point: il penſe qu'on a tout au plus ſur lui l'avantage de juger froidement qu'elle eſt belle; & encore eſt-il perſuadé que ce jugement eſt bien peu fondé: mais ſi nous ſavions que le ſentiment n'eſt dans ſon origine qu'un jugement fort lent, nous reconnoîtrions que ce qui n'eſt pour nous que jugement, peut être devenu ſentiment pour les autres.

C'eſt-là une vérité qu'on aura bien de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel, inné, qui nous rend juges de tout, ſans avoir rien étudié. Ce préjugé eſt général, & il devoit l'être: trop de gens ſont intéreſſés à le défendre. Les Philoſophes même s'en accommodent, parce qu'il répond à tout, & qu'il ne demande point de recherches. Mais ſi nous avons appris à

voir, à entendre, &c. comment le goût qui n'eſt que l'art de bien voir, de bien entendre, &c. ne ſeroit-il pas une qualité acquiſe ? Ne nous y trompons pas : le génie n'eſt, dans ſon origine, qu'une grande diſpoſition pour apprendre à ſentir ; le goût n'eſt que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts, & les grands connoiſſeurs ſont auſſi rares que les grands artiſtes.

Les réflexions que nous venons de faire ſur l'inſtinct & ſur la raiſon, démontrent combien l'homme eſt à tous égards ſupérieur aux bêtes. On voit que l'inſtinct n'eſt ſûr qu'autant qu'il eſt borné ; & que ſi étant plus étendu, il occaſionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grand ſecours, de conduire à des découvertes plus grandes & plus utiles, & de trouver dans la raiſon un ſurveillant qui l'avertit & qui le corrige.

L'inſtinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés, il n'embraſſe que des connoiſſances pratiques ; par conſéquent, il ne fait point ou preſque point d'abſtractions. Pour fuir ce qui leur eſt contraire,

pour rechercher ce qui leur eſt propre, il n'eſt pas néceſſaire qu'elles décompoſent les choſes qu'elles craignent, ou qu'elles déſirent. Ont-elles faim, elles ne conſiderent pas ſéparément les qualités & les alimens : elles cherchent ſeulement telle ou telle nourriture. N'ont-elles plus faim, elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités : en un mot, les choſes, ou, comme parlent les Philoſophes, les ſubſtances ſont le ſeul objet de leurs déſirs (*a*).

Dès qu'elles forment peu d'abſtractions, elles ont peu d'idées générales ; preſque tout n'eſt qu'individu pour elles. Par la nature de leurs beſoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puiſſent les intéreſſer. Leur inſtinct les entraîne toujours au-dehors, & nous ne découvrons rien qui puiſſe les faire réfléchir ſur elles pour obſerver ce qu'elles ſont.

L'homme au contraire, capable d'abſ-

(*a*) J'ai fait voir dans l'*Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines*, combien les ſignes d'inſtitution ſont néceſſaires pour ſe faire des idées abſtraites. Or les bêtes n'ont pas, ou du moins ont fort peu l'uſage de ces ſignes. Donc, &c.

tractions de toute eſpece, peut ſe comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en ſort, ſon être & la nature entiere deviennent les objets de ſes obſervations : ſes connoiſſances ſe multiplient, les arts & les ſciences naiſſent, & ne naiſſent que pour lui.

Voilà un champ bien vaſte : mais je ne donnerai ici que deux exemples de la ſupériorité de l'homme ſur les bêtes ; l'un ſera tiré de la connoiſſance de la Divinité, l'autre de la connoiſſance de la morale.

CHAPITRE VI.

Comment l'homme acquiert la connoiſſance de Dieu (a).

L'IDÉE de Dieu eſt le grand argument des Philoſophes qui croyent aux idées

(*a*) Ce chapitre eſt preſque tiré tout entier d'une Diſſertation que j'ai faite, il y a quelques années, qui eſt imprimée dans un recueil de l'Académie de Berlin, & à laquelle je n'ai pas mis mon nom.

innées. C'eſt dans la nature même de cet être qu'ils voyent ſon exiſtence : car l'eſſence de toutes choſes ſe dévoile à leurs yeux. Comment y auroit-il donc des hommes aſſez aveugles, pour ne connoître les objets que par les rapports qu'ils ont à nous ? Comment ces natures, ces eſſences, ces déterminations premieres, ces choſes, en un mot, auſquelles on donne tant de noms, nous échapperoient-elles, ſi on pouvoit les ſaiſir d'une main ſi aſſurée ?

Encore enfans, nous n'appercevons dans les objets que des qualités relatives à nous ; s'il nous eſt poſſible de découvrir les eſſences, on conviendra du moins qu'il y faut une longue expérience ſoutenue de beaucoup de réflexion, & les Philoſophes reconnoîtront que ce n'eſt pas là une connoiſſance d'enfant. Mais puiſqu'ils ont été dans l'enfance, ils ont été ignorans comme nous. Il faut donc les obſerver, remarquer les ſecours qu'ils ont eu, voir comment ils ſe ſont élevés d'idées en idées, & ſaiſir comment ils ont paſſé de la connoiſſance de ce que les choſes ſont par rapport à nous, à la connoiſſance de ce qu'elles

qu'elles ſont en elles-mêmes. S'ils ont franchi ce paſſage, nous pourrons les ſuivre, & nous deviendrons à cet égard adultes comme eux : s'ils ne l'ont pas franchi, il faut qu'ils redeviennent enfans avec nous.

Mais tous leurs efforts ſont vains, le traité des ſenſations l'a démontré ; & je crois qu'on ſera bientôt convaincu que la connoiſſance que nous avons de la divinité ne s'étend pas juſqu'à ſa nature. Si nous connoiſſions l'eſſence de l'être infini, nous connoîtrions ſans doute l'eſſence de tout ce qui exiſte. Mais s'il ne nous eſt connu que par les rapports qu'il a avec nous, ces rapports prouvent invinciblement ſon exiſtence.

Plus une vérité eſt importante, plus on doit avoir ſoin de ne l'appuyer que ſur de ſolides raiſons. L'exiſtence de Dieu en eſt une, contre laquelle s'émouſſent tous les traits des athées. Mais ſi nous l'établiſſons ſur de foibles principes, n'eſt-il pas à craindre que l'incrédule ne s'imagine avoir ſur la vérité même, un avantage qu'il n'auroit que ſur nos frivoles raiſonnemens, & que cette fauſſe victoire ne le retienne dans l'er-

reur ? N'eſt-il pas à craindre qu'il ne nous diſe comme aux Carteſiens ; *à quoi ſervent des principes métaphyſiques, qui portent ſur des hypotheſes toutes gratuites ? Croyez-vous raiſonner d'après une notion fort exacte, lorſque vous parlez de l'idée d'un être infiniment parfait, comme d'une idée qui renferme une infinité de réalités ? N'y reconnoiſſez-vous pas l'ouvrage de votre imagination, & ne voyez-vous pas que vous ſuppoſez ce que vous avez deſſein de prouver.*

La notion la plus parfaite que nous puiſſions avoir de la divinité, n'eſt pas infinie. Elle ne renferme, comme toute idée complexe, qu'un certain nombre d'idées partielles. Pour ſe former cette notion, & pour démontrer en même tems l'exiſtence de Dieu, il eſt, ce me ſemble, un moyen bien ſimple ; c'eſt de chercher par quels progrès, & par quelle ſuite de réflexions l'eſprit peut acquérir les idées qui la compoſent, & ſur quels fondemens il peut les réunir. Alors les Athées ne pourront pas nous oppoſer que nous raiſonnons d'après des idées imaginaires, & nous verrons combien leurs efforts ſont vains pour

ſoutenir des hypothèſes, qui tombent d'elles-mêmes. Commençons.

Un concours de cauſes m'a donné la vie : par un concours pareil les momens m'en ſont précieux ou à charge : par un autre, elle me ſera enlevée : je ne ſaurois douter non plus de ma dépendance que de mon exiſtence. Les cauſes qui agiſſent immédiatement ſur moi, ſeroient-elles les ſeules dont je dépends ? Je ne ſuis donc heureux ou malheureux que par elles, & je n'ai rien à attendre d'ailleurs.

Telle a pu être, ou à peu près, la premiere réflexion des hommes quand ils commencerent à conſidérer les impreſſions agréables & déſagréables, qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agiſſoit ſur eux. Cette connoiſſance les humilia devant tout ce qui eſt, & les objets dont les impreſſions étoient plus ſenſibles, furent leurs premieres divinités. Ceux qui s'arrêterent ſur cette notion groſſiere, & qui ne ſçurent pas remonter à une premiere cauſe, incapables de donner dans les ſubtilités métaphyſiques des Athées, ne

ſongerent jamais à révoquer en doute la puiſſance, l'intelligence & la liberté de leurs dieux. Le culte de tous les idolâtres en eſt la preuve. L'homme n'a commencé à combattre la divinité, que quand il étoit plus fait pour la connoître. Le polythéiſme prouve donc combien nous ſommes tous convaincus de notre dépendance ; & pour le détruire, il ſuffit de ne pas s'arrêter à la premiere notion qui en a été le principe. Je continue donc.

Quoi ! Je dépendrois uniquement des objets qui agiſſent immédiatement ſur moi ! Ne vois-je donc pas qu'à leur tour ils obéiſſent à l'action de tout ce qui les environne ? L'air m'eſt ſalutaire ou nuiſible par les exhalaiſons qu'il reçoit de la terre. Mais quelle vapeur celle-ci feroit-elle ſortir de ſon ſein, ſi elle n'étoit pas échauffée par le ſoleil ? Quelle cauſe a, de ce dernier, fait un corps tout en feu ? Cette cauſe en reconnoîtra-t-elle encore une autre ? Ou, pour ne m'arrêter nulle part, admettrai-je une progreſſion d'effets à l'infini, ſans une premiere cauſe ? Il y auroit donc proprement une infinité d'effets ſans

cauſe : évidente contradiction !

Ces réflexions en donnant l'idée d'un premier principe, en démontrent en même tems l'exiſtence. On ne peut donc pas ſoupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination. Les Philoſophes qui l'ont rejettée ont été la duppe du plus vain langage. Le haſard n'eſt qu'un mot, & le beſoin qu'ils en ont pour bâtir leurs ſyſtêmes, prouve combien il eſt néceſſaire de reconnoître un premier principe.

Quels que ſoient les effets que je conſidere, il me conduiſent tous à une premiere cauſe, qui en diſpoſe, ou qui les arrange ſoit immédiatement, ſoit par l'entremiſe de quelques cauſes ſecondes. Mais ſon action auroit-elle pour terme des êtres qui exiſteroient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle auroit tirés du néant? Cette queſtion paroît peu néceſſaire, ſi on accorde le point le plus important que nous en dépendons. En effet, quand j'exiſterois par moi-même, ſi je ne me ſens que par les perceptions que cette cauſe me procure, ne fait-elle pas mon bonheur ou mon malheur?

Qu'importe que j'exiſte, ſi je ſuis incapable de me ſentir ? Et proprement l'exiſtence de ce que j'appelle *moi*, où commence-t-elle, ſi ce n'eſt au moment où je commence d'en avoir conſcience? Mais ſuppoſons que le premier principe ne faſſe que modifier des êtres qui exiſtent par eux-mêmes, & voyons ſi cette hypotheſe ſe peut ſoutenir.

Un être ne peut exiſter, qu'il ne ſoit modifié d'une certaine maniere. Ainſi dans la ſuppoſition que tous les êtres exiſtent par eux-mêmes, ils ont auſſi par eux-mêmes telle & telle modification ; enſorte que les modifications ſuivent néceſſairement de la même nature dont on veut que leur exiſtence ſoit l'effet.

Or, ſi le premier principe ne peut rien ſur l'exiſtence des êtres, il y auroit contradiction qu'il pût leur enlever les modifications, qui ſont, conjointement avec leur exiſtence, des effets néceſſaires d'une même nature. Que, par exemple, A, B, C qu'on ſuppoſe exiſter par eux-mêmes, ſoient en conſéquence dans certains rapports; celui qui n'a point de pouvoir ſur leur exiſtence, n'en a point

ſur ces rapports, il ne les peut changer: car un être ne peut rien ſur un effet qui dépend d'une cauſe hors de ſa puiſſance.

Si un corps par ſa nature exiſte rond, il ne deviendra donc quarré, que lorſque ſa même nature le fera exiſter quarré; & celui qui ne peut lui ôter l'exiſtence, ne peut lui ôter la rondeur pour lui donner une autre figure. De même, ſi par ma nature j'exiſte avec une ſenſation agréable, je n'en éprouverai une déſagréable, qu'autant que ma nature changera ma maniere d'exiſter. En un mot, modifier un être, c'eſt changer ſa maniere d'exiſter: or s'il eſt indépendant quant à ſon exiſtence, il l'eſt quant à la maniere dont il exiſte.

Concluons que le principe qui arrange toutes choſes, eſt le même que celui qui donne l'exiſtence. Voilà la création. Elle n'eſt à notre égard que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres de non-exiſtans deviennent exiſtans. Nous ne ſaurions nous en faire une idée plus parfaite; mais ce n'eſt pas une raiſon pour la nier, comme quelques Philoſophes l'ont prétendu.

Un aveugle-né nioit la poſſibilité de la lumiere, parce qu'il ne la pouvoit pas comprendre, & il ſoutenoit que pour nous conduire, nous ne pouvons avoir que des ſecours à peu près ſemblables aux ſiens. Vous m'aſſûrez, diſoit-il, que les ténebres où je ſuis ne ſont qu'une privation de ce que vous appellez lumiere; vous convenez qu'il n'y a perſonne qui ne puiſſe ſe trouver dans les mêmes ténebres: ſuppoſons donc, ajoûtoit-il, que tout le monde y fût actuellement, il ne ſera pas poſſible que la lumiere ſe reproduiſe jamais; car l'être ne ſauroit provenir de ſa privation, ou ne ſauroit tirer quelque choſe du néant.

Les Athées ſont dans le cas de cet aveugle. Ils voyent les effets; mais n'ayant point d'idée d'une action créatrice, ils la nient pour y ſubſtituer des ſyſtêmes ridicules. Ils pourroient également ſoutenir qu'il eſt impoſſible que nous ayons des ſenſations: car conçoit-on comment un être, qui ne ſe ſentoit point, commence à ſe ſentir?

Au reſte, il n'eſt pas étonnant que nous ne concevions pas la création,

puiſque nous n'appercevons rien en nous qui puiſſe nous ſervir de modele pour nous en faire une idée. Conclure de-là qu'elle eſt impoſſible, c'eſt dire que la premiere cauſe ne peut pas créer, parce que nous ne le pouvons pas nous-mêmes : c'eſt encore un coup le cas de l'aveugle, qui nie l'exiſtence de la lumiere.

Dès qu'il eſt démontré qu'une cauſe ne peut rien ſur un être auquel elle n'a pas donné l'exiſtence, le ſyſtême d'Epicure eſt détruit, puiſqu'il ſuppoſe que des ſubſtances qui exiſtent chacune par elles-mêmes, agiſſent cependant les unes ſur les autres. Il ne reſte pour reſſource aux Athées, que de dire que toutes choſes émanent néceſſairement d'un premier principe, comme d'une cauſe aveugle & ſans deſſein. Voilà en effet où ils ont réuni tous leurs efforts. Il faut donc développer les idées d'intelligence & de liberté, & voir ſur quel fondement on les peut joindre aux premieres.

Tout eſt préſent au premier principe, puiſque dans la ſuppoſition même des Athées tout eſt renfermé dans ſon

eſſence. Si tout lui eſt préſent, il eſt par-tout, il eſt de tous les tems; il eſt immenſe, éternel. Il n'imagine donc pas comme nous, & toute ſon intelligence, s'il en a, conſiſte à concevoir. Mais il y a encore bien de la différence entre ſa maniere de concevoir & la nôtre; 1°. ſes idées n'ont pas la même origine; 2°. il ne les forme pas les unes des autres par une eſpece de génération; 3°. il n'a pas beſoin de ſignes pour les arranger dans ſa mémoire: il n'a pas même de mémoire, puiſque tout lui eſt préſent; 4°. il ne s'éleve pas de connoiſſances en connoiſſances par différens progrès. Il voit donc à la fois tous les êtres, tant poſſibles qu'exiſtans; il en voit dans un même inſtant la nature, toutes les propriétés, toutes les combinaiſons, & tous les phénomenes qui doivent en réſulter. C'eſt de la ſorte qu'il doit être intelligent: mais comment s'aſſûrer qu'il l'eſt? il n'y a qu'un moyen. Les mêmes effets qui nous ont conduit à cette premiere cauſe, nous feront connoître ce qu'elle eſt, quand nous réfléchirons ſur ce qu'ils ſont eux-mêmes.

Conſidérons les êtres qu'elle a arrangés (je dis arrangés, car il n'eſt pas néceſſaire pour prouver ſon intelligence de ſuppoſer qu'elle ait créé). Peut-on voir l'ordre des parties de l'univers, la ſubordination qui eſt entr'elles, & comment tant de choſes différentes forment un tout ſi durable; & reſter convaincu que l'univers a pour cauſe un principe qui n'a aucune connoiſſance de ce qu'il produit, qui, ſans deſſein, ſans vûe, rapporte cependant chaque être à des fins particulieres ſubordonnées à une fin générale? Si l'objet eſt trop vaſte, qu'on jette les yeux ſur le plus vil inſecte: que de fineſſe! Que de beauté! Que de magnificence dans les organes! Que de précautions dans le choix des armes, tant offenſives que défenſives! Que de ſageſſe dans les moyens dont il a été pourvu à ſa ſubſiſtance! Mais pour obſerver quelque choſe qui nous eſt plus intime, ne ſortons pas de nous mêmes. Que chacun conſidere avec quel ordre les ſens concourent à ſa conſervation, comment il dépend de tout ce qui l'environne, & tient à tout par des ſentimens de plaiſir ou de douleur.

Qu'il remarque comment ſes organes ſont faits pour lui tranſmettre des perceptions; ſon ame pour opérer ſur ces perceptions, en former tous les jours de nouvelles idées, & acquérir une intelligence qu'elle oſe refuſer au premier être. Il conclura ſans doute que celui qui nous enrichit de tant de ſenſations différentes, connoît le préſent qu'il nous fait; qu'il ne donne point à l'ame la faculté d'opérer ſur ſes ſenſations, ſans ſavoir ce qu'il lui donne; que l'ame ne peut par l'exercice de ſes opérations acquérir de l'intelligence, qu'il n'ait lui-même une idée de cette intelligence; qu'en un mot, il connoît le ſyſtême par lequel toutes nos facultés naiſſent du ſentiment, & que par conſéquent il nous a formés avec connoiſſance & avec deſſein.

Mais ſon intelligence doit être telle que je l'ai dit, c'eſt-à-dire, qu'elle doit tout embraſſer d'un même coup d'œil. Si quelque choſe lui échappoit, ne fut-ce que pour un inſtant, le deſordre détruiroit ſon ouvrage.

Notre liberté renferme trois choſes; 1°. quelque connoiſſance de ce que nous

devons, ou ne devons pas faire ; 2°. la détermination de la volonté, mais une détermination qui ſoit à nous, & qui ne ſoit pas l'effet d'une cauſe plus puiſſante ; 3°. le pouvoir de faire ce que nous voulons.

Si notre eſprit étoit aſſez étendu & aſſez vif pour embraſſer d'une ſimple vûe les choſes, ſelon tous les rapports qu'elles ont à nous, nous ne perdrions pas de tems à délibérer. Connoître & ſe déterminer, ne ſuppoſeroient qu'un ſeul & même inſtant. La délibération n'eſt donc qu'une ſuite de notre limitation & de notre ignorance, & elle n'eſt non plus néceſſaire à la liberté que l'ignorance même. La liberté de la premiere cauſe, ſi elle a lieu, renferme donc comme la nôtre, connoiſſance, détermination de la volonté & pouvoir d'agir ; mais elle en differe en ce qu'elle exclut toute délibération.

Pluſieurs Philoſophes ont regardé la dépendance où nous ſommes du premier être, comme un obſtacle à notre liberté. Ce n'eſt pas le lieu de réfuter cette erreur ; mais puiſque le premier être eſt indépendant, rien n'empêche

qu'il ne ſoit libre : car nous trouvons dans les attributs de puiſſance & d'indépendance, que les Athées ne peuvent lui refuſer, & dans celui d'intelligence que nous avons prouvé lui convenir, tout ce qui conſtitue la liberté. En effet, on y trouve connoiſſance, détermination & pouvoir d'agir. Cela eſt ſi vrai, que ceux qui ont voulu nier la liberté de la premiere cauſe, ont été obligés, pour raiſonner conſéquemment, de lui refuſer l'intelligence.

Cet être, comme intelligent, diſcerne le bien & le mal, juge du mérite & du démérite, apprécie tout : comme libre, il ſe détermine & agit en conſéquence de ce qu'il connoît. Ainſi de ſon intelligence & de ſa liberté, naiſſent ſa bonté, ſa juſtice & ſa miſéricorde, ſa providence en un mot.

Le premier principe connoît & agit de maniere qu'il ne paſſe pas de penſées en penſées, de deſſeins en deſſeins. Tout lui eſt préſent, comme nous l'avons dit, & par conſéquent c'eſt dans un inſtant qui n'a point de ſucceſſion, qu'il jouit de toutes ſes idées, qu'il forme tous ſes ouvrages. Il eſt perma-

nemment, & tout à la fois tout ce qu'il peut être, il eſt immuable : mais s'il crée par une action qui n'a ni commencement ni fin, comment les choſes commencent-elles, comment peuvent-elles finir ?

C'eſt que les créatures ſont néceſſairement limitées ; elles ne ſauroient être à la fois tout ce qu'elles peuvent être : il faut qu'elles éprouvent des changemens ſucceſſifs, il faut qu'elles durent, & , par conſéquent, il faut qu'elles commencent & qu'elles puiſſent finir.

Mais s'il eſt néceſſaire que tout être limité dure, il ne l'eſt pas que la ſucceſſion ſoit abſolument la même dans tous, enſorte que la durée de l'un réponde à la durée de l'autre, inſtans pour inſtans. Quoique le monde & moi nous ſoyons créés dans la même éternité, nous avons chacun notre propre durée. Il dure par la ſucceſſion de ſes modes, je dure par la ſucceſſion des miens ; & parce que ces deux ſucceſſions peuvent être l'une ſans l'autre, il a duré ſans moi, je pourrois durer ſans lui, & nous pourrions finir tous deux.

Il ſuffit donc de réfléchir ſur la nature

de la durée, pour appercevoir, autant que notre foible vûe peut le permettre, comment le premier principe, ſans altérer ſon immutabilité, eſt libre de faire naître ou mourir les choſes plutôt ou plus tard. Cela vient uniquement du pouvoir qu'il a de changer la ſucceſſion des modes de chaque ſubſtance. Que, par exemple, l'ordre de l'univers eût été tout autre; le monde, comme on l'a prouvé ailleurs (*a*), compteroit des millions d'années, ou ſeulement quelques minutes, & c'eſt une ſuite de l'ordre établi que chaque choſe naiſſe & meure dans le tems. La premiere cauſe eſt donc libre, parce qu'elle produit dans les créatures telle variation & telle ſucceſſion qui lui plaît; & elle eſt immuable, parce qu'elle fait tout cela dans un inſtant, qui coexiſte à toute la durée des créatures.

La limitation des créatures nous fait concevoir qu'on peut toujours leur ajoûter quelque choſe. On pourroit, par exemple, augmenter l'étendue de notre eſprit, enſorte qu'il apperçût tout à la

(*a*) Traité des ſenſations, part. 1. ch. 4. §. 18.

fois cent idées, mille ou davantage, comme il en apperçoit actuellement deux. Mais par la notion que nous venons de nous faire du premier être, nous ne concevons pas qu'on puiſſe rien lui ajoûter. Son intelligence, par exemple, ne ſauroit s'étendre à de nouvelles idées: elle embraſſe tout. Il en eſt de même de ſes autres attributs, chacun d'eux eſt infini.

Il y a un premier principe; mais n'y en a-t il qu'un? y en auroit-il deux, ou même davantage? examinons encore ces hypotheſes.

S'il y a pluſieurs premiers principes, ils ſont indépendans; car ceux qui ſeroient ſubordonnés, ne ſeroient pas premiers; mais de-là il s'enſuit, 1°. qu'ils ne peuvent agir les uns ſur les autres; 2°. qu'il ne peut y avoir aucune communication entr'eux; 3°. que chacun d'eux exiſte à part, ſans ſavoir ſeulement que d'autres exiſtent; 4°. que la connoiſſance & l'action de chacun ſe borne à ſon propre ouvrage; 5°. enfin que n'y ayant point de ſubordination entr'eux, il ne ſauroit y en avoir entre les choſes qu'ils produiſent.

Ce ſont là autant de vérités inconteſtables ; car il ne peut y avoir de communication entre deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre. Or un être ne peut voir & agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un & l'autre que là où il eſt. Sa vûe & ſon action, ne peuvent avoir d'autre terme que ſa propre ſubſtance, & l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où ſeroient pluſieurs premiers principes, les mettroit néceſſairement les uns hors des autres ; car l'un ne pourroit être dans l'autre, ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y auroit donc entr'eux ni connoiſſance, ni action réciproque ; ils ne pourroient ni concourir, ni ſe combattre : enfin chacun ſe croiroit ſeul, & ne ſoupçonneroit pas qu'il eût des égaux.

Il n'y a donc qu'un premier principe par rapport à nous & à toutes les choſes que nous connoiſſons, puiſqu'elles ne forment avec nous qu'un ſeul & même tout. Concluons même qu'il n'y en a qu'un abſolument : que ſeroit-ce en effet que deux premiers principes, dont l'un ſeroit où l'autre ne ſeroit pas, ver-

roit & pourroit ce dont l'autre n'auroit aucune connoiſſance, & ſurquoi il n'auroit aucun pouvoir ? Mais il eſt inutile de s'arrêter à une ſuppoſition ridicule, que perſonne ne défend. On n'a jamais admis pluſieurs premiers principes, que pour les faire concourir à un même ouvrage : or j'ai prouvé que ce concours eſt impoſſible.

Une cauſe premiere, indépendante, unique, immenſe, éternelle, toute-puiſſante, immuable, intelligente, libre, & dont la providence s'étend à tout: voilà la notion la plus parfaite que nous puiſſions, dans cette vie, nous former de Dieu. A la rigueur l'athéiſme pourroit être caractériſé par le retranchement d'une ſeule de ces idées, mais la ſociété, conſiderant plus particulierement la choſe par rapport à l'effet moral, n'appelle athées que ceux qui nient la puiſſance, l'intelligence, la liberté, ou, en un mot, la providence de la premiere cauſe. Si nous nous conformons à ce langage, je ne puis croire qu'il y ait des peuples Athées. Je veux qu'il y en ait qui n'ayent aucun culte, & qui même n'ayent point de nom qui réponde à

celui de Dieu. Mais eſt-il un homme, pour peu qu'il ſoit capable de réflexion, qui ne remarque ſa dépendance, & qui ne ſe ſente naturellement porté à craindre & à reſpecter les êtres dont il croit dépendre? dans les momens où il eſt tourmenté par ſes beſoins, ne s'humiliera t-il pas devant tout ce qui lui paroît la cauſe de ſon bonheur ou de ſon malheur? Or ces ſentimens n'emportent-ils pas que les êtres qu'il craint & qu'il reſpecte, ſont puiſſans, intelligens & libres? Il a donc déja ſur Dieu les idées les plus néceſſaires par rapport à l'effet moral. Que cet homme donne enſuite des noms à ces êtres, qu'il imagine un culte, pourra-t-on dire qu'il ne connoît la Divinité que de ce moment, & que juſques-là il a été Athée? Concluons que la connoiſſance de Dieu eſt à la portée de tous les hommes, c'eſt-à-dire, une connoiſſance proportionnée à l'intérêt de la ſociété.

CHAPITRE VII.

Comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale.

L'EXPÉRIENCE ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiroient, si chacun voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensoit que toute action est suffisamment bonne, dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, & sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement; ils conviennent de ce qui sera permis ou deffendu, & leurs conventions sont autant de loix auxquelles les actions doivent être subordonnées; c'est-là que commence la moralité.

Dans ces conventions, les hommes ne croiroient voir que leur ouvrage,

s'ils n'étoient pas capables de s'élever juſqu'à la divinité : mais ils reconnoiſſent bientôt leur légiſlateur dans cet être ſuprême, qui diſpoſant de tout, eſt le ſeul diſpenſateur des biens & des maux. Si c'eſt par lui qu'ils exiſtent & qu'ils ſe conſervent ; ils voyent que c'eſt à lui qu'ils obéiſſent, lorſqu'ils ſe donnent des loix. Ils les trouvent, pour ainſi dire, écrites dans leur nature.

En effet, il nous forme pour la ſociété, il nous donne toutes les facultés néceſſaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous rempliſſions ces devoirs : certainement il ne pouvoit pas manifeſter ſa volonté d'une maniere plus ſenſible. Les loix que la raiſon nous preſcrit, ſont donc des loix que Dieu nous impoſe lui-même ; & c'eſt ici que s'acheve la moralité des actions.

Il y a donc une loi naturelle, c'eſt-à-dire, une loi qui a ſon fondement dans la volonté de Dieu, & que nous découvrons par le ſeul uſage de nos facultés. Il n'eſt même point d'hommes, qui ignorent abſolument cette loi : car nous ne ſaurions former une ſociété, quel-

que imparfaite qu'elle ſoit, qu'auſſi-tôt nous ne nous obligions les uns à l'égard des autres. S'il en eſt qui veulent la méconnoître, ils ſont en guerre avec toute la nature, ils ſont mal avec eux-mêmes; & cet état violent prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent, & l'abus qu'ils font de leur raiſon.

Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi, avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés ſont les moyens pour la connoître, Dieu eſt le ſeul principe d'où elle émane. Elle étoit en lui, avant qu'il créât l'homme : c'eſt elle qu'il a conſultée, lorſqu'il nous a formés; & c'eſt à elle, qu'il a voulu nous aſſujettir.

Ces principes étant établis, nous ſommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même : il eſt de ſa juſtice de nous punir ou de nous récompenſer.

Mais ce n'eſt pas dans ce monde que les biens & les maux ſont proportionnés au mérite & au démérite. Il y a donc une autre vie, où le juſte ſera récompenſé, où le méchant ſera puni; & notre ame eſt immortelle.

Cependant, si nous ne considérons que sa nature, elle peut cesser d'être. Celui qui l'a créée, peut la laisser rentrer dans le néant. Elle ne continuera donc d'exister, que parce que Dieu est juste. Mais par-là l'immortalité lui est aussi assurée, que si elle étoit une suite de son essence.

Il n'y a point d'obligations pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connoître des loix. Dieu ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste & de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux; comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme, lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connoissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu, elles n'ont de regles que la force. Incapables de mérite & de démerite, elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur ame est donc mortelle.

Cependant cet ame n'est pas matérielle, & on conclura sans doute que la dissolution du corps n'entraîne pas son anéantissement. En effet, ces deux substances peuvent exister l'une sans l'autre;

l'autre ; leur dépendance mutuelle n'a lieu, que parce que Dieu le veut, & qu'autant qu'il le veut. Mais l'immortalité n'eſt naturelle à aucune des deux ; & ſi Dieu ne l'accorde pas à l'ame des bêtes, c'eſt uniquement parce qu'il ne la lui doit pas.

Les bêtes ſouffrent, dira-t-on : or comment concilier avec la juſtice divine les peines auſquelles elles ſont condamnées ? Je réponds que ces peines leur ſont en général auſſi néceſſaires que les plaiſirs dont elles jouiſſent : c'étoit le ſeul moyen de les avertir de ce qu'elles ont à fuir. Si elles éprouvent quelquefois des tourmens qui font leur malheur, ſans contribuer à leur conſervation ; c'eſt qu'il faut qu'elles finiſſent, & que ces tourmens ſont d'ailleurs une ſuite des loix phyſiques que Dieu a jugé à propos d'établir, & qu'il ne doit pas changer pour elles.

Je ne vois donc pas que pour juſtifier la Providence, il ſoit néceſſaire de ſuppoſer avec Mallebranche que les bêtes ſont de purs automates. Si nous connoiſſions les reſſorts de la nature, nous découvririons la raiſon des effets

que nous avons le plus de peine à comprendre. Notre ignorance à cet égard, n'autoriſe pas à recourir à des ſyſtêmes imaginaires; il ſeroit bien plus ſage au Philoſophe, de s'en repoſer ſur Dieu & ſur ſa juſtice.

Concluons que, quoique l'ame des bêtes ſoit ſimple comme celle de l'homme, & qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une & l'autre; les facultés que nous avons en partage, & la fin à laquelle Dieu nous deſtine, démontrent que ſi nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux ſubſtances, nous verrions qu'elles different infiniment. Notre ame n'eſt donc pas de la même nature que celle des bêtes.

Les principes que nous avons expoſés dans ce chapitre & dans le précédent, ſont les fondemens de la morale & de la religion naturelle. La raiſon, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut ſeule nous inſtruire; & elle fait voir que la vraie philoſophie ne ſauroit être contraire à la foi.

CHAPITRE VIII.

En quoi les passions de l'homme different de celles des bêtes (a).

Nous avons suffisamment fait voir combien notre connoissance est supérieure à celle des bêtes : il nous reste à chercher en quoi nos passions different des leurs.

Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, & étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauroient avoir toutes nos passions.

(a) *Une passion est-elle autre chose*, dit M. de Buffon, *qu'une sensation plus forte que les autres, & qui se renouvelle à tout instant* (*in*-4°. t. 4. p. 77. *in*-12. t 7. p. 109.)

Sans doute c'est autre chose. Un homme violemment attaqué de la goutte a une sensation plus forte que les autres & qui se renouvelle à tout instant. La goutte est donc une passion. Une passion est un désir dominant tourné en habitude. V. le *Traité des sensations.*

L'amour propre eſt ſans doute une paſſion commune à tous les animaux, & c'eſt de lui que naiſſent tous les autres penchans.

Mais il ne faut pas entendre par cet amour, le déſir de ſe conſerver. Pour former un pareil déſir, il faut ſavoir qu'on peut périr; & ce n'eſt qu'après avoir été témoins de la perte de nos ſemblables, que nous pouvons penſer que le même ſort nous attend. Nous apprenons au contraire en naiſſant que nous ſommes ſenſibles à la douleur. Le premier objet de l'amour propre, eſt donc d'écarter tout ſentiment déſagréable; & c'eſt par-là qu'il tend à la conſervation de l'individu.

Voilà vraiſemblablement à quoi ſe borne l'amour propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les ſignes qu'elles donnent de leur douleur ou de leur plaiſir, celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention ſur celles qui ne ſont plus. D'ailleurs toujours entraînées au dehors par leurs beſoins, incapables de réfléchir ſur elles-mêmes, aucune ne ſe diroit en voyant ſes ſemblables privées

de mouvement : *elles ont fini, je finirai comme elles.* Elles n'ont donc aucune idée de la mort ; elles ne connoiſſent la vie que par ſentiment ; elles meurent ſans avoir prévu qu'elles pouvoient ceſſer d'être ; & lorſqu'elles travaillent à leur conſervation, elles ne ſont occupées que du ſoin d'écarter la douleur.

Les hommes au contraire s'obſervent réciproquement dans tous les inſtans de leur vie ; parce qu'ils ne ſont pas bornés à ne ſe communiquer que les ſentimens dont quelques mouvemens ou quelques cris inarticulés peuvent être les ſignes. Ils ſe diſent les uns aux autres tout ce qu'ils ſentent & tout ce qu'ils ne ſentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affoiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers diſent qu'ils ne ſont plus, en ceſſant de dire qu'ils exiſtent, & tous répetent bien-tôt, *un jour donc nous ne ſerons plus.*

L'amour propre par conſéquent n'eſt pas pour l'homme le ſeul déſir d'éloigner la douleur ; c'eſt encore le déſir de ſa conſervation. Cet amour ſe développe, s'étend, change de caractere ſui-

vant les objets ; il prend autant de formes différentes qu'il y a de manieres de se conserver, & chacune de ces formes est une passion particuliere.

Il est inutile de s'arrêter ici sur toutes ces passions. On voit aisément comment dans la société la multitude des besoins & la différence des conditions donnent à l'homme des passions dont les bêtes ne sont pas susceptibles.

Mais notre amour propre a encore un caractere qui ne peut convenir à celui des bêtes. Il est vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connoître nos devoirs & de remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle. Celui des bêtes est un instinct, qui n'a pour objets que des biens & des maux physiques.

De cette seule différence naissent pour nous des plaisirs & des peines dont les bêtes ne sauroient se former d'idées : car les inclinations vertueuses sont une source de sentimens agréables, & les inclinations vicieuses sont une source de sentimens désagréables.

Ces sentimens se renouvellent souvent, parce que par la nature de la so-

ciété il n'eſt preſque pas de momens dans la vie où nous n'ayons occaſion de faire quelque action vertueuſe ou vicieuſe. Par-là ils donnent à l'ame une activité dans laquelle tout l'entretient, & dont nous nous faiſons bientôt un beſoin.

Dès lors il n'eſt plus poſſible de combler tous nos déſirs : au contraire, en nous donnant la jouiſſance de tous les objets auſquels, ils nous portent, on nous mettroit dans l'impuiſſance de ſatisfaire au plus preſſant de tous nos beſoins, celui de déſirer. On enléveroit à notre ame cette activité, qui lui eſt devenue néceſſaire ; il ne nous reſteroit qu'un vuide accablant, un ennui de tout & de nous-mêmes.

Déſirer eſt donc le plus preſſant de tous nos beſoins : auſſi à peine un déſir eſt ſatisfait, que nous en formons un autre. Souvent nous obéiſſons à pluſieurs à la fois, ou ſi nous ne le pouvons pas, nous ménageons pour un autre tems ceux auſquels les circonſtances préſentes ne nous permettent pas d'ouvrir notre ame. Ainſi nos paſſions ſe renouvellent, ſe ſuccedent, ſe multiplient,

& nous ne vivons plus que pour désirer & qu'autant que nous désirons.

La connoissance des qualités morales des objets, est le principe qui fait éclorre d'un même germe cette multitude de passions. Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour propre; mais le sol, si j'ose ainsi parler, n'est pas propre à le rendre par tout également fécond. Tandis que les qualités morales, multipliant à notre égard les rapports des objets, nous offrent sans cesse de nouveaux plaisirs, nous menacent de nouvelles peines, nous font une infinité de besoins, & par-là nous intéressent, nous lient à tout; l'instinct des bêtes, borné au physique, s'oppose non-seulement à la naissance de bien des désirs, il diminue encore le nombre & la vivacité des sentimens qui pourroient accompagner les passions, c'est à-dire, qu'il retranche ce qui mérite principalement de nous occuper, ce qui seul peut faire le bonheur ou le malheur d'un être raisonnable. Voilà pourquoi nous ne voyons dans les actions des bêtes qu'une brutalité qui avilîroit les nôtres. L'activité de leur ame est mo-

mentanée; elle ceſſe avec les beſoins du corps, & ne ſe renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui uniquement excitée par l'impreſſion des objets ſur les ſens, fait bientôt place à une eſpece de léthargie. Leur eſpérance, leur crainte, leur amour, leur haine, leur colere, leur chagrin, leur triſteſſe ne ſont que des habitudes, qui les font agir ſans réflexion. Suſcitez par les biens & par les maux phyſiques, ces ſentimens s'éteignent auſſi-tôt que ces biens & ces maux diſparoiſſent. Elles paſſent donc la plus grande partie de leur vie ſans rien déſirer: elles ne ſauroient imaginer ni la multitude de nos beſoins, ni la vivacité avec laquelle nous voulons tant de choſes à la fois. Leur ame s'eſt fait une habitude d'agir peu: en vain voudroit-on faire violence à leurs facultés, il n'eſt pas poſſible de leur donner plus d'activité.

Mais l'homme, capable de mettre de la délicateſſe dans les beſoins du corps, capable de ſe faire des beſoins d'une eſpece toute différente, a toujours dans ſon ame un principe d'activité qui agit de lui-même. Sa vie eſt à lui, il

continue de réfléchir & de désirer dans les momens mêmes où son corps ne lui demande plus rien. Ses espérances, ses craintes, son amour, sa haine, sa colere, son chagrin, sa tristesse sont des sentimens raisonnés, qui entretiennent l'activité de son ame; & qui se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir.

Le bonheur & le malheur de l'homme different donc bien du bonheur & du malheur des bêtes. Heureuses lorsqu'elles ont des sensations agréables, malheureuses lorsqu'elles en ont de désagréables, il n'y a que le physique de bon ou de mauvais pour elles. Mais, si nous exceptons les douleurs vives, les qualités physiques comparées aux qualités morales, s'évanouissent, pour ainsi dire, aux yeux de l'homme. Les premieres peuvent commencer notre bonheur ou notre malheur, les dernieres peuvent seules mettre le comble à l'un ou à l'autre : celles-là sont bonnes ou mauvaises sans doute, celles-ci sont toujours meilleures qu'elles, ou pires : en un mot, le moral, qui dans le principe n'est que l'accessoire des passions,

devient le principal entre les mains de l'homme (*a*).

Ce qui contribue ſur-tout à notre bonheur, c'eſt cette activité que la multitude de nos beſoins nous a rendu néceſſaire. Nous ne ſommes heureux qu'autant que nous agiſſons, qu'autant que nous exerçons nos facultés; nous ne ſouffrons par la perte d'un bien, que parce qu'une partie de l'activité de notre ame demeure ſans objet. Dans l'habitude où nous ſommes d'exercer nos

(*a*) Selon M. de Buffon, il n'y a que le phyſique de l'amour qui ſoit bon, le moral n'en vaut rien (*in* 4°. t. 4. p. 80. *in*-12. t. 7. p. 115). Dans le vrai l'un & l'autre eſt bon ou mauvais. Mais M. de B. ne conſidere le phyſique de l'amour que par le beau côté, & il l'éleve bien au-deſſus de ce qu'il eſt, puiſqu'il le regarde comme la *cauſe premiere de tout bien*, comme la *ſource unique de tout plaiſir*. Il ne conſidere auſſi le moral que par le côté qui ravale l'homme, & il trouve que nous n'avons *fait que gâter la nature*. Si j'enviſageois l'amour par les côtés que M. de B. a oubliés, il me ſeroit aiſé de prouver qu'il n'y a que le moral de cette paſſion qui ſoit bon, & que le phyſique n'en vaut rien. Mais je ne ferois qu'abuſer des termes, ſans pouvoir m'applaudir d'une éloquence que je n'ai pas, & dont je ne voudrois pas faire cet uſage, quand je l'aurois.

facultés ſur ce que nous avons perdu, nous ne ſavons pas les exercer ſur ce qui nous reſte, & nous ne nous conſolons pas.

Ainſi nos paſſions ſont plus délicates ſur les moyens propres à les ſatisfaire: elles veulent du choix: elles apprennent de la raiſon qu'elles interrogent, à ne point mettre de différence entre le bon & l'honnête, entre le bonheur & la vertu, & c'eſt par-là ſur-tout qu'elles nous diſtinguent du reſte des animaux.

On voit par ces détails comment d'un ſeul déſir, celui d'écarter la douleur, naiſſent les paſſions dans tous les êtres capables de ſentiment, comment des mouvemens qui nous ſont communs avec les bêtes, & qui ne paroiſſent chez elles que l'effet d'un inſtinct aveugle, ſe transforment chez nous en vices ou en vertus; & comment la ſupériorité que nous avons par l'intelligence, nous rend ſupérieurs par le côté des paſſions.

CHAPITRE IX.

Syſtême des habitudes dans tous les animaux, comment il peut être vicieux; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ſes mauvaiſes habitudes.

TOUT eſt lié dans l'animal, ſes idées & ſes facultés forment un ſyſtême plus ou moins parfait.

Le beſoin de fuir la peine & de rechercher le plaiſir, veille à l'inſtruction de chaque ſens, détermine l'ouie, la vûe, le goût & l'odorat à prendre des leçons du toucher, fait contracter à l'ame & au corps toutes les habitudes néceſſaires à la conſervation de l'individu, fait éclorre cet inſtinct qui guide les bêtes, & cette raiſon qui éclaire l'homme, lorſque les habitudes ne ſuffiſent plus à le conduire: en un mot, il donne naiſſance à toutes les facultés.

J'ai fait voir que les ſuites d'idées que l'ame apprend à parcourir, & les ſuites de mouvemens que le corps ap-

prend à répéter, ſont les ſeules cauſes de ces phénomenes, & que les unes & les autres varient ſuivant la différence des paſſions Chaque paſſion ſuppoſe donc dans l'ame une ſuite d'idées qui lui eſt propre, & dans le corps une ſuite correſpondante de mouvemens. Elle commande à toutes ces ſuites: c'eſt un premier mobile, qui, frappant un ſeul reſſort, donne le mouvement à tous; & l'action ſe tranſmet avec plus ou moins de vivacité, à proportion que la paſſion eſt plus forte, que les idées ſont plus liées, & que le corps obéit mieux aux ordres de l'ame.

Il arrive cependant du déſordre dans le ſyſtême des habitudes de l'homme; mais ce n'eſt pas que nos actions dépendent de pluſieurs principes: elles n'en ont qu'un, & ne peuvent en avoir qu'un. C'eſt donc parce qu'elles ne conſpirent pas toutes également à notre conſervation, c'eſt parce qu'elles ne ſont pas toutes ſubordonnées à une même fin; & cela a lieu, lorſque nous mettons notre plaiſir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de fin, jointe à l'unité de principe, eſt donc ce qui donne

au ſyſtême toute la perfection poſſible.

Mais parce que nos habitudes ſe multiplient infiniment, le ſyſtême devient ſi compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. Les habitudes qui à certains égards conſpirent enſemble, ſe nuiſent à d'autres égards. Les mauvaiſes ne font pas tout le mal qu'on en pourroit craindre, les bonnes ne font pas tout le bien qu'on en pourroit eſpérer : elles ſe combattent mutuellement, & c'eſt la ſource des contradictions que nous éprouvons quelquefois. Le ſyſtême ne continue à ſe ſoutenir, que parce que le principe eſt le même, & que les habitudes, qui ont pour fin la conſervation de l'homme, ſont encore les plus fortes.

Les habitudes des bêtes forment un ſyſtême moins compliqué, parce qu'elles ſont en plus petit nombre. Elles ne ſuppoſent que peu de beſoins, encore ſont-ils ordinairement faciles à ſatisfaire. Dans chaque eſpece, les intérêts ſe croiſent donc rarement. Chaque individu tend à ſa conſervation d'une maniere ſimple & toujours uniforme ; & comme il a peu de combats avec les

autres, il en a peu avec lui-même : car la principale ſource de nos contradictions intérieures, c'eſt la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens.

L'avantage qu'ont les bêtes à cet égard, n'eſt qu'apparent; puiſqu'elles ſont bornées à l'inſtinct par les mêmes cauſes qui mettent des bornes à leurs beſoins. Pour reconnoître combien notre ſort eſt préférable, il ſuffit de conſidérer avec quelle ſupériorité nous pouvons nous-mêmes régler nos penſées.

Si une paſſion vive agit ſur une ſuite d'idées, dont la liaiſon eſt tournée en habitude, je conviens qu'il ſemble alors qu'une cauſe ſupérieure agit en nous ſans nous : le corps & l'ame ſe conduiſent par inſtinct, & nos penſées naiſſent comme des inſpirations.

Voilà pourquoi les Philoſophes n'ont cru voir que la nature dans ces phénomenes, & c'eſt auſſi ce qui a ſervi de fondement aux divinités feintes que les Poëtes invoquent : car notre Apollon & nos Muſes ne ſont que d'heureuſes habitudes, miſes en jeu par de grandes paſſions.

Mais

Mais si les passions sont foibles, si les idées sont peu liées, si nous remarquons que pour agir plus sûrement, il en faut acquérir de nouvelles, si le corps résiste à nos désirs; dans chacun de ces cas, & ce sont les plus fréquens, nous reconnoissons que c'est nous qui comparons & qui jugeons: nous allons d'une pensée à une autre avec choix, nous agissons avec réflexion; bien loin de sentir le poids d'une impulsion étrangere, nous sentons que nous déterminons nous-mêmes nos mouvemens, & c'est alors que la raison exerce son empire.

La liaison des idées est donc pour nous une source d'avantages & d'inconvéniens (*a*). Si on la détruisoit entiérement, il nous seroit impossible d'acquérir l'usage de nos facultés: nous ne saurions seulement pas nous servir de nos sens.

(*a*) Voyez à ce sujet l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines.* C'est en travaillant à cet ouvrage, que j'ai découvert combien la liaison des idées contribue à la génération de toutes nos habitudes bonnes ou mauvaises. Locke, ni personne n'avoit connu toute l'étendue de ce principe.

Si elle se formoit avec moins de facilité & moins de force, nous ne contracterions pas autant d'habitudes différentes, & cela seroit aussi contraire aux bonnes qu'aux mauvaises. Comme alors il y auroit en nous peu de grands vices, il y auroit aussi peu de grandes vertus; & comme nous tomberions dans moins d'erreurs, nous serions aussi moins propres à connoître la vérité. Au lieu de nous égarer en adoptant des opinions, nous nous égarerions faute d'en avoir. Nous ne serions pas sujets à ces illusions, qui nous font quelquefois prendre le mal pour le bien : nous le serions à cette ignorance, qui empêche de discerner en général l'un de l'autre.

Quels que soient donc les effets que produise cette liaison, il falloit qu'elle fût le ressort de tout ce qui est en nous : il suffit que nous en puissions prévenir les abus, ou y remédier. Or notre intérêt bien entendu nous porte à corriger nos méchantes habitudes, à entretenir ou même fortifier les bonnes, & à en acquérir de meilleures. Si nous recherchons la cause de nos égaremens, nous découvrirons comment il est possible de les éviter.

Les paſſions vicieuſes ſuppoſent toujours quelques faux jugemens. La fauſſeté de l'eſprit eſt donc la premiere habitude qu'il faut travailler à détruire.

Dans l'enfance tous les hommes auroient naturellement l'eſprit juſte, s'ils ne jugeoient que des choſes qui ont un rapport plus immédiat à leur conſervation. Leurs beſoins demandent d'eux des opérations ſi ſimples, les circonſtances varient ſi peu à leur égard & ſe répetent ſi ſouvent, que leurs erreurs doivent être rares, & que l'expérience ne peut manquer de les en retirer.

Avec l'âge nos beſoins ſe multiplient, les circonſtances changent davantage, ſe combinent de mille manieres, & pluſieurs nous échappent ſouvent. Notre eſprit, incapable d'obſerver avec ordre toute cette variété, ſe perd dans une multitude de conſidérations.

Cependant les derniers beſoins que nous nous ſommes faits, ſont moins néceſſaires à notre bonheur, & nous ſommes auſſi moins difficiles ſur les moyens propres à les ſatisfaire. La curioſité nous invite à nous inſtruire de mille choſes qui nous ſont étrangeres;

& dans l'impuiſſance où nous ſommes de porter de nous-mêmes des jugemens, nous conſultons nos maîtres, nous jugeons d'après eux, & notre eſprit commence à devenir faux.

L'âge des paſſions fortes arrive, c'eſt le tems de nos plus grands égaremens. Nous conſervons nos anciennes erreurs, nous en adoptons de nouvelles: on diroit que notre plus vif intérêt eſt d'abuſer de notre raiſon, & c'eſt alors que le ſyſtême de nos facultés eſt plus imparfait.

Il y a deux ſortes d'erreurs; les unes appartiennent à la pratique, les autres à la ſpéculation.

Les premieres ſont plus aiſées à détruire, parce que l'expérience nous apprend ſouvent que les moyens que nous employons pour être heureux, ſont préciſément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui paſſent rapidement, & qui ne laiſſent après eux que la douleur ou la honte.

Alors nous revenons ſur nos premiers jugemens, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçûes ſans

examen, nous les rejettons & nous détruiſons peu à peu le principe de nos égaremens.

S'il y a des circonſtances délicates, où ce diſcernement ſoit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'épuiſe pas tous les cas, il eſt des ſages qui l'interpretent, & qui communiquant leurs lumieres, répandent dans la ſociété des connoiſſances qui ne permettent pas à l'honnête homme de ſe tromper ſur ſes devoirs. Perſonne ne peut plus confondre le vice avec la vertu; & s'il eſt encore des vicieux qui veuillent s'excuſer, leurs efforts mêmes prouvent qu'ils ſe ſentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de ſpéculation, parce qu'il eſt rare que l'expérience nous les faſſe reconnoître; leur ſource ſe cache dans nos premieres habitudes. Souvent incapables d'y remonter, nous ſommes comme dans un labyrinthe dont nous battons toutes les routes; & ſi nous découvrons quelquefois nos mépriſes, nous ne pouvons preſque pas comprendre comment il nous ſeroit poſſible de les éviter. Mais

ces erreurs ſont peu dangereuſes, ſi elles n'influent pas dans notre conduite; & ſi elles y influent, l'expérience peut encore les corriger.

Il me ſemble que l'éducation pourroit prévenir la plus grande partie de nos erreurs. Si dans l'enfance nous avons peu de beſoins, ſi l'expérience veille alors ſur nous pour nous avertir de nos fauſſes démarches; notre eſprit conſerveroit ſa premiere juſteſſe, pourvû qu'on eût ſoin de nous donner beaucoup de connoiſſances pratiques, & de les proportionner toujours aux nouveaux beſoins que nous avons occaſion de contracter.

Il faudroit craindre d'étouffer notre curioſité, en n'y répondant pas; mais il ne faudroit pas aſpirer à la ſatisfaire entierement. Quand un enfant veut ſavoir des choſes encore hors de ſa portée, les meilleures raiſons ne ſont pour lui que des idées vagues; & les mauvaiſes, dont on ne cherche que trop ſouvent à le contenter, ſont des préjugés dont il lui ſera peut-être impoſſible de ſe défaire. Qu'il ſeroit ſage de laiſſer ſubſiſter une partie de ſa curioſité,

de ne pas lui dire tout, & de ne lui rien dire que de vrai! il eſt bien plus avantageux pour lui de déſirer encore d'apprendre, que de ſe croire inſtruit, lorſqu'il ne l'eſt pas, ou, ce qui eſt plus ordinaire, lorſqu'il l'eſt mal.

Les premiers progrès de cette éducation ſeroient à la vérité bien lents. On ne verroit pas de ces prodiges prématurés d'eſprit, qui deviennent après quelques années des prodiges de bétiſe; mais on verroit une raiſon dégagée d'erreurs, & capable par conſéquent de s'élever à bien des connoiſſances.

L'eſprit de l'homme ne demande qu'à s'inſtruire. Quoique aride dans les commencemens, il devient bientôt fécond par l'action des ſens, & il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de ſuſciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne ſe hâte donc pas d'étouffer les mauvaiſes ſemences, il s'épuiſera pour produire des plantes peu ſalutaires, ſouvent dangereuſes, & qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts.

C'eſt à nous a ſuppléer à ce que l'éducation n'a pas fait. Pour cela, il faut

de bonne heure s'étudier à diminuer notre confiance : nous y réuſſirons, ſi nous nous rappellons continuellement les erreurs de pratique, que notre expérience ne nous permet pas de nous cacher ; ſi nous conſidérons cette multitude d'opinions, qui, diviſant les hommes, égarent le plus grand nombre, & ſi nous jettons ſur-tout les yeux ſur les mépriſes des plus grands génies.

On aura déja fait bien du progrès, quand on ſera parvenu à ſe méfier de ſes jugemens, & il reſtera un moyen pour acquérir toute la juſteſſe dont on peut être capable. A la vérité, il eſt long, pénible même ; mais enfin c'eſt le ſeul.

Il faut commencer par ne tenir aucun compte des connoiſſances qu'on a acquiſes, reprendre dans chaque genre & avec ordre toutes les idées qu'on doit ſe former, les déterminer avec préciſion, les analyſer avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyſe y fait découvrir, ne comprendre dans ſes jugemens que les rapports qui réſultent de ces comparaiſons : en un mot, il faut, pour ainſi dire, r'apprendre

à

à toucher, à voir, à juger; il faut conſtruire de nouveau le ſyſtême de toutes ſes habitudes.

Ce n'eſt pas qu'un eſprit juſte ne ſe permette quelquefois de haſarder des jugemens ſur des choſes qu'il n'a pas encore aſſez examinées. Ses idées peuvent être fauſſes, mais elles peuvent auſſi être vraies, elles le ſont même ſouvent: car il a ce diſcernement qui preſſent la vérité avant de l'avoir ſaiſie. Ses vues, lors même qu'il ſe trompe, ont l'avantage d'être ingénieuſes; parce qu'il eſt difficile qu'elles ſoient inexactes à tous égards. Il eſt d'ailleurs le premier à reconnoître qu'elles ſont haſardées: ainſi ſes erreurs ne ſauroient être dangereuſes, ſouvent même elles ſont utiles.

Au reſte, quand nous demandons qu'on tende à toute cette juſteſſe, nous demandons beaucoup, pour obtenir au moins ce qui eſt néceſſaire. Notre principal objet, en travaillant aux progrès de notre raiſon, doit être de prévenir ou de corriger les vices de notre ame. Ce ſont des connoiſſances pratiques qu'il nous faut, & il importe peu que nous nous égarions ſur des ſpéculations qui

ne ſauroient influer dans notre conduite. Heureuſement ces ſortes de connoiſſances ne demandent pas une grande étendue d'eſprit. Chaque homme a aſſez de lumieres pour diſcerner ce qui eſt honnête ; & s'il en eſt d'aveugles à cet égard, c'eſt qu'ils veulent bien s'aveugler.

Il eſt vrai que cette connoiſſance ne ſuffit pas pour nous rendre meilleurs. La vivacité des paſſions, la grande liaiſon des idées auſquelles chaque paſſion commande, & la force des habitudes que le corps & l'ame ont contractées de concert, ſont encore de grands obſtacles à ſurmonter.

Si ce principe, qui agit quelquefois ſur nous auſſi tyranniquement, ſe cachoit au point qu'il ne nous fût pas poſſible de le découvrir, nous aurions ſouvent bien de la peine à lui réſiſter, & peut être même ne le pourrions-nous pas. Mais dès que nous le connoiſſons, il eſt à moitié vaincu. Plus l'homme démêle les reſſorts des paſſions, plus il lui eſt aiſé de ſe ſouſtraire à leur empire.

Pour corriger nos habitudes, il ſuffit donc de conſidérer comment elles s'ac-

quierent, comment à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affoiblissent & se détruisent mutuellement. Car alors nous connoîtrons les moyens propres à faire croître les bonnes, & à déraciner les mauvaises.

Le moment favorable n'est pas celui où celles-ci agissent avec toute leur force : mais alors les passions tendent d'elles-mêmes à s'affoiblir, elles vont bientôt s'éteindre dans la jouissance. A la vérité elles renaîtront. Cependant voilà un intervalle où le calme regne, & où la raison peut commander. Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime, pour produire le repentir qui fait notre tourment ; & sur le sentiment paisible & voluptueux, qui accompagne toute action honnête : qu'on se peigne vivement la considération de l'homme vertueux, la honte de l'homme vicieux : qu'on se représente les récompenses & les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie & dans l'autre. Si le plus léger mal aise a pu faire naître nos premiers desirs, & former nos premieres habitudes ; combien des motifs aussi puissans, ne feront-ils pas propres à corriger nos vices ?

Voilà déja une premiere atteinte portée à nos mauvaiſes habitudes : un ſecond moment favorable en pourra porter de nouvelles. Ainſi peu à peu ces penchans ſe détruiront, & de meilleurs s'éleveront ſur leurs ruines.

A quelques momens près, où les paſſions nous ſubjuguent, nous avons donc toujours dans notre raiſon & dans les reſſorts même de nos habitudes, de quoi vaincre nos défauts. En un mot, lorſque nous ſommes méchans, nous avons de quoi devenir meilleurs.

Si dans le ſyſtême des habitudes de l'homme, il y a un déſordre qui n'eſt pas dans celui des bêtes, il y a donc auſſi de quoi rétablir l'ordre. Il ne tient qu'à nous de jouir des avantages qu'il nous offre, & de nous garantir des inconvéniens auſquels il n'entraîne que trop ſouvent, & c'eſt par-là que nous ſommes infiniment ſupérieurs au reſte des animaux.

CHAPITRE X.

De l'entendement & de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.

En quoi l'entendement & la volonté des bêtes different-ils de l'entendement & de la volonté de l'homme ? Il ne sera pas difficile de répondre à cette question, si nous commençons par nous faire des idées exactes de ces mots, *entendement, volonté.*

Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connoître, desirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire, que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.

Il ne signifie donc pas une maniere d'être particuliere : c'est un terme abstrait, sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'ame (*a*).

(*a*) Cette *pensée substantielle*, qui n'est au-

On fait communément deux classes de ces modifications : l'une qu'on re-

cune des modifications de l'ame, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, & que Mallebranche a prise pour l'essence de l'esprit (*l.* 3. *c.* 1.) n'est qu'une abstraction réalisée. Aussi ne vois-je pas comment M. de Buffon a pu croire assurer quelque chose de positif sur l'ame, lorsqu'il a dit : *Elle n'a qu'une forme, puisqu'elle ne se manifeste que par une seule modification, qui est la pensée* (*in*-4°. t. 2. p. 430 ; *in*-12. t. 4. p. 153.) ou comme il s'exprime quatre ou cinq pages après : *Notre ame n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante ; cette forme est la pensée.* Je ne comprends pas non plus ce qu'il ajoute : *L'ame s'unit intimement à tel objet qu'il lui plaît, la distance, la grandeur, la figure, rien ne peut nuire à cette union lorsque l'ame la veut ; elle se fait & se fait en un instant .... la volonté n'est-elle donc qu'un mouvement corporel, & la contemplation un simple attouchement ? comment cet attouchement pourroit-il se faire sur un objet éloigné, sur un sujet abstrait ? comment pourroit-il s'opérer en un instant indivisible ? a-t-on jamais conçu du mouvement, sans qu'il y eût de l'espace & du tems ? la volonté, si c'est un mouvement, n'est donc pas un mouvement matériel ; & si l'union de l'ame à son objet est un attouchement, un contact, cet attouchement ne se fait-il pas au loin ? ce contact n'est-il pas une pénétration ?*

garde comme la faculté qui reçoit les idées, qui en juge, & qu'on nomme *entendement ;* l'autre qu'on regarde comme un mouvement de l'ame, & qu'on nomme *volonté.*

Bien des Philoſophes diſputent ſur la nature de ces deux facultés, & il leur eſt difficile de s'entendre ; parce que ne ſe doutant pas que ce ne ſont que des notions abſtraites, ils les prennent pour des choſes très-réelles, qui exiſtent en quelque ſorte ſéparément dans l'ame, & qui ont chacune un caractere eſſentiellement différent. Les abſtractions réaliſées, ſont une ſource de vaines diſ-

Ainſi quand je penſe au ſoleil, mon ame s'en approche par un mouvement qui n'eſt pas matériel ; elle s'unit à lui par un attouchement qui ſe fait au loin, par un contact qui eſt une pénétration. Ce ſont-là ſans doute des myſteres ; mais la métaphyſique eſt faite pour en avoir, & elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expreſſions figurées. (Voyez à ce ſujet le traité des ſyſtêmes.) *L'ame s'unit à un objet*, ſignifie qu'elle y penſe, qu'elle s'occupe de l'idée qu'elle en a en elle-même ; & cette explication toute vulgaire ſuffit pour faire évanouir ce myſtere de *mouvement*, d'*attouchement*, de *contact*, de *pénétration.*

putes & de mauvais raiſonnemens (*a*).

Il eſt certain qu'il y a dans l'ame des idées, des jugemens, des réflexions; & ſi c'eſt-là ce qu'on appelle *entendement*, il y a auſſi un entendement en elle.

Mais cette explication eſt trop ſimple, pour paroître aſſez profonde aux Philoſophes. Ils ne ſont point contens, lorſqu'on ſe borne à dire, que nous avons des organes propres à tranſmettre des idées, & un ame deſtinée à les recevoir; ils veulent encore qu'il y ait entre l'ame & les ſens une faculté intelligente, qui ne ſoit ni l'ame, ni les ſens. C'eſt un phantôme qui leur échappe; mais il a aſſez de réalité pour eux, & ils perſiſtent dans leur opinion.

Nous ferons la même obſervation ſur ce qu'ils appellent *volonté*; car ce ne ſeroit pas aſſez de dire que le plaiſir & la peine, qui accompagnent nos ſenſations, déterminent les opérations de l'ame; il faut encore une faculté motrice dont on ne ſauroit donner d'idée.

L'entendement & la volonté ne ſont donc que deux termes abſtraits, qui

(*a*) Je l'ai prouvé, Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines, part. 1. ſect. 5.

partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit. Donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, sont des manieres de penser qui appartiennent à l'entendement : desirer, aimer, haïr, avoir des passions, craindre, espérer, sont des manieres de penser qui appartiennent à la volonté, & ces deux facultés ont une origine commune dans la sensation.

En effet, je demande ce que signifie ce langage : l'*entendement reçoit les idées, la volonté meut l'ame ;* sinon que nous avons des sensations que nous comparons, dont nous portons des jugemens, & d'où naissent nos desirs ? (*a*)

(*a*) Comme les langues ont été formées d'après nos besoins, & non point d'après des systêmes métaphysiques capables de brouiller toutes les idées, il suffiroit de les consulter, pour se convaincre que les facultés de l'ame tirent leur origine de la sensation ; car on voit évidemment que les premiers noms qu'elles ont eus, sont ceux mêmes qui avoient d'abord été donnés aux facultés du corps. Tels sont encore en françois *attention*, *réflexion*, *compréhension*, *appréhension*, *penchant*, *inclination*, &c. En latin *cogitatio*, pensée, vient de

Une conſéquence de cette explication & des principes que nous avons

cogo, *coago*, je raſſemble ; parce que lorſqu'on penſe, on combine ſes idées & qu'on en fait différentes collections. *Sentire*, ſentir, avoir ſenſation, n'a d'abord été dit que du corps. Ce qui le prouve, c'eſt que quand on a voulu l'appliquer à l'ame, on a dit *ſentire animo*, ſentire par l'eſprit. Si dans ſon origine il avoit été dit de l'ame, on ne lui auroit jamais ajouté *animo* ; mais au contraire, on l'auroit joint à *corpore* ; lorſqu'on auroit voulu le tranſporter au corps, on auroit dit *ſentire corpore*.

Sententia vient de *ſentire* ; par conſéquent il a été dans ſon origine appliqué au corps, & n'a ſignifié que ce que nous entendons par *ſenſation*. Pour l'étendre à l'eſprit, il a donc fallu dire *ſententia animi*, ſenſation de l'eſprit, c'eſt-à-dire, *penſée*, *idée*. Il eſt vrai que je ne connois point d'exemple de cette expreſſion dans les Latins. Quintilien remarque même (*l.* 8. *c.* 5.) que les anciens employoient ce mot tout ſeul pour *penſée*, *conception*, *jugement*. *Sententiam veteres, quod animo ſenſiſſent, vocaverunt*. C'eſt que du tems des anciens dont il parle, ce mot avoit déja perdu ſa premiere ſignification.

Il changea encore, & ſon uſage fut plus particulierement de ſignifier les penſées dont on avoit plus ſouvent occaſion de parler, ou qui ſe remarquent davantage. Telles ſont les maximes des Sages, les décrets des Juges, & cer-

établis dans cet ouvrage ; c'eſt que dans les bêtes l'entendement & la volonté ne comprennent que les opérations dont leur ame ſe fait une habitude, & que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auſquelles la réflexion préſide.

De cette réflexion naiſſent les actions volontaires & libres. Les bêtes agiſſent comme nous ſans répugnance, & c'eſt déja là une condition au volontaire, mais il en faut encore une autre : car

tains traits qui terminent des périodes. Il ſignifia tout à la fois ce que nous entendons aujourd'hui par *ſentence*, *trait*, *pointe*.

Sententia étant reſtreint, il fallut avoir recours à un autre mot, pour exprimer en général la *penſée*. On dit donc *ſenſa mentis*, ce qui prouve que *ſenſa* tout ſeul étoit la même choſe que *ſenſa corporis*.

Peu à peu le ſens métaphorique de ce mot prévalut. On imagina *ſenſus* pour le corps, & il ne fut plus néceſſaire de joindre *mentis* à *ſenſa*.

Mais *ſenſus* paſſa encore lui-même à l'eſprit, & c'eſt ſans doute ce qui donna depuis lieu à *ſenſatio*, dont nous avons fait *ſenſation*. *Non tamen rarò & ſic locuti ſunt, ut ſenſa ſua dicerent ; nam ſenſus corporis videbantur. Sed conſuetudo jam tenuit, ut mente concepta, ſenſus vocaremus.* Quintilien, l. 8. c. 4.

je veux, ne ſignifie pas ſeulement qu'une choſe m'eſt agréable, il ſignifie encore qu'elle eſt l'objet de mon choix : or on ne choiſit que parmi les choſes dont on diſpoſe. On ne diſpoſe de rien, quand on ne fait qu'obéir à ſes habitudes, on ſuit ſeulement l'impulſion donnée par les circonſtances. Le droit de choiſir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonſtances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuſe, il ſe conduit lui-même, il veut, il eſt libre.

Concluſion de la ſeconde Partie.

Rien n'eſt plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les loix en ſont ſimples, générales : elles ſont les mêmes pour toutes les eſpeces, & elles produiſent autant de ſyſtêmes différens qu'il y a de variété dans l'organiſation. Si le nombre, ou ſi ſeulement la forme des organes n'eſt pas la même, les beſoins varient, & ils occaſionnent chacun dans le corps & dans l'ame des opérations particulieres. Par-

là chaque eſpece, outre les facultés & les habitudes communes à toutes, a des habitudes & des facultés qui ne ſont qu'à elle.

La faculté de ſentir eſt la premiere de toutes les facultés de l'ame, elle eſt même la ſeule origine des autres, & l'être ſentant ne fait que ſe transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence, que nous appellons *inſtinct*; & dans l'homme, ce degré ſupérieur, que nous appellons *raiſon*.

Le plaiſir & la douleur le conduiſent dans toutes ſes transformations. C'eſt par eux que l'ame apprend à penſer pour elle & pour le corps, & que le corps apprend à ſe mouvoir pour lui & pour l'ame. C'eſt par eux que toutes les connoiſſances acquiſes ſe lient les unes aux autres, pour former les ſuites d'idées qui répondent à des beſoins différens, & qui ſe reproduiſent toutes les fois que les beſoins ſe renouvellent. C'eſt par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ſes facultés.

Mais chaque eſpece a des plaiſirs & des peines, qui ne ſont pas les plaiſirs & les peines des autres. Chacune a donc

des beſoins différens ; chacune fait ſéparément les études néceſſaires à ſa conſervation : elle a plus ou moins de beſoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligence.

C'eſt pour l'homme que les plaiſirs & les peines ſe multiplient davantage. Aux qualités phyſiques des objets, il ajoute des qualités morales, & il trouve dans les choſes une infinité de rapports, qui n'y ſont point pour le reſte des animaux. Auſſi ſes intérêts ſont vaſtes, ils ſont en grand nombre, il étudie tout, il ſe fait des beſoins, des paſſions de toute eſpece, & il eſt ſupérieur aux bêtes par ſes habitudes, comme par ſa raiſon.

En effet, les bêtes même en ſociété, ne font que les progrès que chacune auroit faits ſéparément. Le commerce d'idées que le langage d'action établit entr'elles, étant très-borné, chaque individu n'a guere pour s'inſtruire, que ſa ſeule expérience. S'ils n'inventent, s'ils ne perfectionnent que juſqu'à un certain point, s'ils font tous les mêmes choſes, ce n'eſt pas qu'ils ſe copient ; c'eſt qu'étant tous jettés au même moule,

ils agiſſent tous pour les mêmes beſoins, & par les mêmes moyens.

Les hommes au contraire ont l'avantage de pouvoir ſe communiquer toutes leurs penſées. Chacun apprend des autres, chacun ajoute ce qu'il tient de ſa propre expérience, & il ne differe dans ſa maniere d'agir, que parce qu'il a commencé par copier. Ainſi de génération en génération, l'homme accumule connoiſſances ſur connoiſſances. Seul capable de diſcerner le vrai, de ſentir le beau, il crée les arts & les ſciences, & s'éleve juſqu'à la divinité, pour l'adorer & lui rendre graces des biens qu'il en a reçus.

Mais quoique le ſyſtême de ſes facultés & de ſes connoiſſances ſoit ſans comparaiſon, le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce ſyſtême général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce ſyſtême où toutes les facultés naiſſent d'une même origine, la ſenſation; où elles s'engendrent par un même principe, le beſoin; où elles s'exercent par un même moyen, la liaiſon des idées. Senſation, beſoin, liaiſon des idées: voilà donc le ſyſtême auquel

il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques-unes des vérités qu'il renferme ont été connues, perſonne juſqu'ici n'en a ſaiſi l'enſemble, ni la plus grande partie des détails.

Fin de la ſeconde & derniere Partie.

AVERTISSEMENT

AVERTISSEMENT.

On a retranché de cette nouvelle Edition, l'*Extrait raisonné du Traité des Sensations*, parce qu'il sera beaucoup mieux placé à la fin du Traité des Sensations même : mais on ajoute ici une réponse que M. l'Abbé de Condillac fit à *l'Auteur des Lettres à un Américain*,

& qui parut dans le Mercure du mois d'Avril de l'année 1756.

LETTRE

De M. l'Abbé de Condillac à l'Auteur des Lettres à un Américain.

OUI, Monsieur, je ne puis *regarder que comme un bon office, le soin qu'on prendra de me détromper;* & puisque vous êtes persuadé que *je ne suis point jaloux de mes opinions*, vous ne devez pas douter que je ne les abandonne, si vous me faites connoître qu'elles ne sont pas fondées. Je vous avoue que ce que vous venez d'écrire contre mon *Traité des Animaux*, ne m'a point encore éclairé sur mes erreurs; je desire de les connoître, & mon amour pour la vérité m'engage à vous communiquer des observations, afin que vous puissiez m'attaquer avec plus de succès, lorsque vous critiquerez mon *Traité des Sensations.*

Quand au lieu de peser les principes & les expressions d'un Ecrivain, on se contente de lire rapidement, d'en transcrire des phrases ou des pages, qu'on

examine en elles-mêmes, ſans égard pour ce qui précede & pour ce qui ſuit, on rend obſcur ce qui eſt clair, on rend vague ce qui eſt précis, & on combat des phantômes qu'on a ſoi-même formés. Le ſyſtême le plus lié eſt un ouvrage découſu aux yeux du Critique, qui n'en ſaiſit pas l'enſemble. Il croira le combattre, lorſqu'il omettra des choſes eſſentielles, & lors même qu'il ajoutera des expreſſions qui changeront entierement la penſée de l'Auteur. Il doit donc lire avec attention; & vous, Monſieur, vous le devez juſqu'au ſcrupule, puiſque votre deſſein eſt de faire voir que les principes que vous combattez, entraînent après eux des conſéquences dangereuſes. Cependant vous tranſcrivez ainſi une de mes notes, (neuvieme partie, page 26): « s'il n'y a point d'é-» tendue, dira-t-on peut-être, il n'y » a point de corps: je ne dis pas qu'il » n'y a point d'étendue, je dis ſeule-» ment que nous ne l'appercevons que » dans nos ſenſations.... n'y eût-il » point d'étendue *ailleurs* » *que dans nos ſenſations, c'eſt apparemment ce qu'il veut dire*... Si vous citez exacte-

ment, il eſt évident que je ſuppoſe de l'étendue aux ſenſations & à l'ame: mais, Monſieur, les lignes que vous avez omiſes & le mot *ailleurs* que vous avez ajouté & interprêté, changent entierement ma penſée. C'eſt ainſi que (page 75) vous jettez du ridicule ſur une tranſition que vous m'attribuez. 1°. Vous ne copiez pas exactement mon texte, & cependant vous accompagnez votre citation de guillemets. 2°. Il me paroît fort étonnant que vous tiriez du milieu d'un chapitre une phraſe que vous donnez pour tranſition au ſujet de ce chapitre même.

En vérité, Monſieur, la forme que vous faites prendre à mes principes, les déguiſe tout-à-fait, & il n'eſt point de Lecteur intelligent qui ne puiſſe s'appercevoir que ce n'eſt pas moi que vous combattez. *Vous prétendez*, m'objectez-vous, (page 30) *que je vois les trois dimenſions dans les façons d'être de mon ame, dans les modes, par leſquels elle ſe ſent exiſter. Elles y ſont donc, au moins, ſi elles ne ſont nulle part ailleurs.* Je réponds, Monſieur, qu'à la préciſion que je tâche de donner à mes principes,

vous ſubſtituez un *vague* très-favorable aux conſéquences que vous en voulez tirer. Si je dis que nos ſenſations nous donnent une idée de l'étendue, c'eſt uniquement lorſque les rapportant au dehors, nous les prenons pour les qualités des objets. Mais j'ai prouvé bien des fois qu'elles ne donnent point cette idée, lorſque nous les conſidérons comme manieres d'être de notre ame. Faites moi la grace de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendroit qu'à vous de prouver que tous les Philoſophes ſont des Matérialiſtes. *Vous prétendez*, leur diriez vous, *que les couleurs ſont des modes de notre ame. Or vous ne pouvez pas diſconvenir qu'on ne voye de l'étendue lorſqu'on voit des couleurs. Donc l'ame a des modes étendus, donc elle eſt étendue elle-même.*

M. l'Abbé de Condillac, dites-vous, page *36*, *eſt fondé dans le reproche qu'il fait à M. de Buffon, de donner à la machine une qualité eſſentielle aux eſprits, la ſenſibilité : & M. de B. auroit également droit de reprendre ſon Cenſeur, ſur ce que celui-ci accorde à l'ame ce qui convient uniquement à la machine ; je*

veux dire les trois dimenſions... Cependant cette contrariété de ſentimens prouveroit que l'Abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrieme volume de l'Hiſtoire Naturelle, l'idée de ſon Traité des Senſations. Quelle preuve! Eſt-ce donc ſérieuſement que vous parlez? Non : car vous ajoutez : *une conformité de penſer de la part de ces deux Auteurs, dans un point qu'on peut regarder comme l'eſſentiel du Traité des Senſations, m'a fait quelque peine ; c'eſt lorſque l'un & l'autre entreprennent d'expliquer la maniere dont nous formons l'idée de l'étendue.*

Vous croyez donc avoir lu cette explication dans M. de B. l'avoir lue telle que je la donne, & cela vous fait quelque peine. Conſolez-vous, Monſieur, vous ne l'avez pas lue, & vous confondez deux choſes bien différentes. Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B. ſuppoſe que l'odorat & la vue la donnent naturellement. Il croit qu'un animal qui vient de naître, peut juger à l'odorat ſeul de la nourriture & du lieu où elle eſt ; qu'un homme qui ouvre les yeux avant

d'avoir rien touché, diſcerne la voûte céleſte, la verdure des prés, le cryſtal des eaux, & mille objets divers; & que prenant toutes ces choſes pour des parties de lui-même, il ne reconnoît ce qui appartient en effet à ſon corps, qu'autant que ce que ſa main touche, rend *ſentiment pour ſentiment*. J'applaudis avec vous à cette expreſſion, & je conviens que j'ai dit la même choſe en d'autres termes. Mais faire voir à quel ſigne nous reconnoiſſons les parties de notre corps, eſt-ce expliquer comment nous formons l'idée de l'étendue? eſt-ce ſe rencontrer ſur ce qui fait le point eſſentiel du Traité des Senſations?

On ſera étonné quand on comparera le peu d'attention que vous donnez à une lecture, avec l'importance des déciſions que vous haſardez. Votre négligence eſt telle qu'il vous arrive quelquefois de ne juger que ſur le matériel des mots. J'en donnerai deux exemples.

J'ai dit: *il y a en quelque ſorte deux moi dans chaque homme*; & vous remarquez, page 84: *ceci n'eſt qu'une foible imitation de l'homme double de M. de Buffon.* Cela eſt vrai, ſi vous vous arrê-

tez

tez aux mots ; mais ſi vous allez juſqu'aux idées, vous trouverez deux penſées bien différentes.

J'ai dit encore que *le perroquet n'entend pas notre langage d'action, parce que ſa conformation extérieure ne reſſemble point à la nôtre.* Vous avez lu quelque-part dans l'Hiſtoire Naturelle le mot de *conformation ;* & vous dites, page 82 : *Voilà une des raiſons de M. de Buffon.*

Il y a encore, Monſieur, un autre défaut dans votre maniere de critiquer, c'eſt qu'au lieu de conſidérer un raiſonnement tout entier, il ſemble quelquefois que vous aimiez à vous arrêter ſur chaque propoſition, & vous vous preſſez de conclure avant que les principes ſoient entierement développés. C'eſt le vrai ſecret de trouver des contradictions où il n'y en a pas. A peine, par exemple, avez-vous commencé la lecture du chapitre où j'explique comment l'homme acquiert la connoiſſance des principes de la morale, que vous vous hâtez de conclure, *ainſi point de loi naturelle.* Mais comme vous êtes de bonne foi, vous rapportez mon raiſon-

nement jusqu'à sa conclusion, qui est ; qu'*il y a une loi naturelle ; que Dieu seul est le principe d'où elle émane ; qu'elle étoit en lui avant qu'il créât l'homme ; que c'est elle qu'il a consultée, lorsqu'il nous a formés, & que c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.*

L'analogie m'a conduit à reconnoître une ame dans les bêtes. Ce sentiment vous choque, & pour le combattre, vous dites que je ne saurois prouver que cette ame differe essentiellement de celle de l'homme. Avant que de vous répondre, je citerai un passage des Mémoires de Trévoux. Il déterminera l'état de la question.

L'Auteur, c'est de moi dont on parle, *dit par-tout qu'il ne sait rien de la nature des êtres . . . Ce qui n'empêche pas d'assurer que la bête & l'homme different par leur essence . . . On peut donc demander comment ces choses se concilient ; & voici notre pensée à cet égard. L'Auteur entend, sans doute, qu'il n'a sur les natures & sur les essences, aucune connoissance parfaite, complette, intuitive ; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports : ce*

qui s'appelle juger à posteriori, *remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences; espece de lumiere qui autorise à dire qu'on sait quelque chose de la nature des êtres, quoique dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucunes connoissances sur ce point.* 1755. Déc. page 2933. Vous voyez, Monsieur, qu'il dépendoit du Journaliste de me laisser en contradiction avec moi-même. Mais son procédé n'en est que plus honnête: on voit en lui un homme d'esprit qui saisit tout un système, & qui ne s'arrête pas sur un mot. Ce savant Journaliste a encore suppléé à d'autres omissions de ma part; je les adopte toutes, & je suis charmé d'avoir cette occasion de lui témoigner ma reconnoissance.

Exigez-vous de moi, Monsieur, que je montre la différence de l'ame des bêtes, en la considérant dans son principe? Vous me demandez l'impossible. Exigez-vous que je la démontre, en remontant des effets à la cause, en cherchant le principe dans les conséquences? Je l'ai fait. Mais, direz-vous, *plus ou moins de besoin, plus ou moins de*

moyens de multiplier les combinaiſons d'idées, un corps humain, un corps animal, tout cela eſt accidentel à la nature des eſprits : l'Auteur en conviendra avec nous. Je ne ſuis pas bien ſûr de l'idée que vous attachez au mot *accidentel.* Tout ce dont je conviens, c'eſt qu'il ne paroît pas y avoir de rapport eſſentiel entre la nature des eſprits & ces beſoins, ces moyens de multiplier les idées, &c. Mais il y a au moins des rapports de convenance. Ce n'eſt pas ſans raiſon, & encore moins contre toute raiſon, que Dieu unit deux ſubſtances. Il conſulte ſans doute la nature de l'une & de l'autre. Il ne bornera pas dans le corps d'une bête une ame, qui par ſon eſſence ſeroit capable de toutes nos facultés ; & il ne donnera pas à un homme une ame, dont l'eſſence ne renfermeroit pas le germe de toutes les facultés, au développement deſquelles notre corps peut donner occaſion. Ainſi, puiſque les corps different eſſentiellement, je ſuis en droit de conclure que les ames different par leur nature.

N'inférez point de-là, comme vous faites, que l'ame d'un imbécille ſeroit

différente par ſa nature de celle d'un homme ſenſé. Il ne ſeroit pas bien à vous de me faire une difficulté, à laquelle vous ſavez ce que je dois répondre. Perſuadé que toute ſubſtance ſpirituelle eſt naturellement capable de connoître & d'adorer Dieu, vous remarquez avec raiſon que l'exemple des inſenſés ne prouve rien contre vous, parce qu'*il annonce plutôt un déſordre dans la nature, dont Dieu n'eſt point l'auteur, qu'un plan particulier choiſi par ſa ſageſſe.* Huitieme partie, page 151.

Je ſerois trop long, Monſieur, ſi je voulois faire voir toutes les négligences qui vous échappent; mais ſi c'eſt par les conſéquences que vous voulez combattre le Traité des Senſations, je vous prie de l'étudier mieux que vous n'avez fait. Tout ce que vous dites dans ce que vous venez d'écrire contre moi, paroît prouver que vous n'avez pas apporté aſſez de ſoin pour pénétrer dans ma penſée; & je crois que les mépriſes où je fais voir que vous êtes tombé, me diſpenſent d'entrer dans de plus grands détails. Mais je ne veux pas finir, ſans vous indiquer une voie courte

pour me combattre, une voie dont j'ai toujours fait uſage, quand j'ai voulu détruire des ſyſtêmes Bornez-vous à l'examen des principes d'où je pars: ne croyez pas les renverſer, en diſant qu'ils ſont *ſinguliers*, *inouis*, *bizarres*: faites voir qu'ils ſont faux, ou du moins inintelligibles. Alors je ſerai le premier à les abandonner: mais s'ils ſont vrais, adoptez-les vous-même; & ſoyez perſuadé qu'il n'en pourra rien réſulter de dangereux pour la religion. La vérité ne ſauroit être contraire à la vérité; & lorſque l'erreur paroît naître d'un bon principe, c'eſt que nous raiſonnons mal. Tant que vous ne fonderez vos critiques que ſur des conſéquences, vous multiplierez les queſtions ſans rien réſoudre, & vous laiſſerez ſubſiſter les principes. Je dis plus: vous entrez mal dans les intérêts de la religion, lorſque votre zele vous fait chercher des conſéquences odieuſes, juſques dans les ouvrages de ceux qui la reſpectent & qui la défendent: car de quoi s'agit-il entre vous & moi? Du ſyſtême de Locke, c'eſt-à-dire, d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande

qui de nous deux tient la conduite la plus ſage? Eſt-ce vous, qui laiſſant ſubſiſter les principes de ce Philoſophe qui n'a pas toujours été conſéquent, entreprenez de faire voir qu'ils menent au matérialiſme? Ou moi, qui, comme vous le reconnoiſſez, ne *ſuis paſſionné pour Locke, que parce que je crois rendre un ſervice important à la religion, en lui conſervant la philoſophie de cet Anglois, en l'expliquant de maniere que les Matérialiſtes n'en puiſſent abuſer?* Je loue votre zele, mais un zele éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injuſtice aux Ouvrages d'un Ecrivain, ſans en faire à ſa perſonne? Je vous invite donc, Monſieur, à être plus réſervé & plus ſûr dans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les ſentimens, & à vous plus qu'à perſonne: car votre réputation en dépend.

Au reſte, je ne me ſuis fait un devoir de vous répondre, que parce que la religion y eſt intéreſſée. Dans tout autre cas j'aurois attendu ſans impatience que le Public eût jugé entre vous &

moi. Si vous montrez le faux de mon ſyſtême, je n'aurai rien de plus preſſé que de le déſavouer; mais ſi vous continuez d'être peu exact, je compte, Monſieur, que vous ne vous prévaudrez pas de mon ſilence.

Je ſuis, Monſieur, &c.

Cleaned & Oiled

July 1988